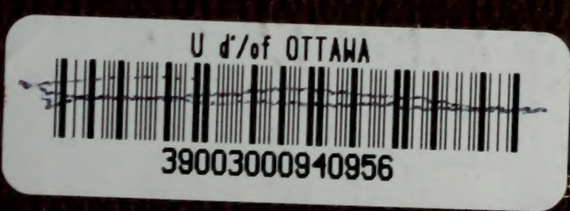
LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE



ECELAERE


HOLY ROSARY
LIBRARY
ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX


ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

L. van BECELAERE, O. P.
Membre de l'American Philosophical Association

La Philosophie en Amérique

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'À NOS JOURS

(1607-1900)

ESSAI HISTORIQUE



THE ECLECTIC PUBLISHING CO.
NEW YORK



THE TUTTLE, MOREHOUSE & TAYLOR COMPANY
NEW HAVEN, CONN.

AU

DOCTEUR WILLIAM TORREY HARRIS

Haut Commissaire du Bureau de l'Éducation au département de l'Intérieur
à Washington

comme à l'un des plus zélés apôtres et pionniers
des études philosophiques aux États-Unis

l'auteur de ce livre offre la dédicace du présent ouvrage

en témoignage de gratitude pour le bienveillant intérêt
qu'il a témoigné à ses recherches

TABLE DES MATIÈRES

Vu et approuvé: R. P. Rouleau, S.Th.L.
R. P. Lebon, S.Th.L.

Imprimatur: T. R. P. Mothon, O. P.
Vicaire provincial.
Octobre, 1903.

PRÉFACE

Le livre que nous présentons au public est la reproduction remaniée, révisée et complétée des articles déjà publiés par nous-même sur le même sujet, dans la *"Revue Thomiste"* (222 Faubg. S[t] Honoré, Paris), au cours des années 1902 et 1903. Ce n'est donc pas une simple réédition, mais un second travail.

Le sujet dont nous entreprenons l'exposé dans cet ouvrage, n'avait jamais été jusqu'à présent l'objet d'une étude d'ensemble quelque peu extensive. Il n'existe sur la question que des articles assez brefs ou des fragments isolés. Plusieurs de ceux-ci sont d'ailleurs d'une valeur et d'une importance considérables, notamment ceux de M. M. Mattoon Monroe Curtis, Noah Porter, J. E. Creighton, G. Stanley Hall, auxquels nous sommes nécessairement redevables dans une bonne mesure pour nos informations.

On remarquera que notre exposition s'est attachée à avoir un caractère historique plutôt que critique. Nous tenions à présenter plus qu'à juger, à apprécier les hommes et les œuvres plus qu'à nous ériger en arbitre des doctrines et à trancher les problèmes. Il nous a semblé qu'il y avait là une garantie d'impartialité et un moyen de faire œuvre plus acceptable à toutes opinions, quelles que fussent nos vues personnelles.

Plusieurs personnalités distinguées dans le milieu philosophique américain ont bien voulu nous honorer de leurs encouragements, nous communiquer des renseignements précieux, ou nous favoriser de leur influence, en nous procurant des facilités spéciales d'étude et de recherche.

C'est donc pour nous une satisfaction de gratitude que de pouvoir signaler ici leurs noms.

Ce sont tout d'abord le D[r] W. T. Harris, Haut Commissaire du Bureau de l'Education au département (ministère), de l'Intérieur à Washington,—M. Josiah Royce, professeur d'histoire de la philosophie à l'Université Harvard,—M. Mattoon Monroe Curtis de Western Reserve University,—M. J. E. Creighton de Cornell,—le président G. Stanley Hall de Clark,—M. G. M.

*

Duncan de Yale,—M. Mac Keen Cattell de Columbia,—M. M. Clarke Murray et J. Hickson de Mac Gill, le Dr Armstrong de la "Wesleyan University" à Middletown (Conn.) etc.

A ces noms, nous ajouterons la mention du Dr Gould, bibliothécaire de l'université Mac Gill,—de M. Pierre de Crèvecœur, du Fraser Institute (Montréal),—du Dr Foster de Providence (Rh.-I.) ainsi que du personnel de la bibliothèque de l'université Brown, à Providence,—de M. M. Decelles et Griffin de la bibliothèque du Parlement à Ottawa, du Dr Pace (Catholic Univ., Washington) de nos confrères le T. R. P. Kennedy et le R. P. Beaudet O. P., du frère Chrysostome de Manhattan College (N.-York), etc.

Nous nous devons à nous même d'offrir à tous ces hommes éminents le tribut de nos remercîments, ainsi qu'à beaucoup d'autres encore, qui nous ont obligé à quelque titre, et dont nous ne pouvons mentionner ici tous les noms.

Nous nous plaisons d'ailleurs à rendre hommage à la prévenante complaisance dont nous avons été l'objet en Amérique de la part de tous ceux, sans exception, avec lesquels les circonstances de nos recherches nous ont amené à entrer en relations.

F. L. van Becelaere, O. P.

ELMHURST
Providence (Rh.-I.) 1903.

INTRODUCTION

I have been asked to write a few words by way of introduction to the scholarly and careful study which Father van Becelaere has made of the past and present conditions of the study of philosophy in America. It becomes naturally my task to express the kind of interest which American members of my profession may be expected to feel in such an undertaking. I write as one who is, in theological opinion, decidedly remote from the view which Father van Becelaere represents. But I speak also as one who takes a decided interest in that effort to arrive at a mutual understanding between thinkers of different schools to which this undertaking unquestionably owes its origin. In times not far distant, it was not customary for our own representative students of philosophy in America to pay much attention to scholastic philosophy. But it was also certainly not very customary in those same times for a scholastic theologian to take much interest in our development. Father van Becelaere has shown how, without any abandonment of his own philosophical opinions, it is possible to give an impartial and appreciative review of tendencies with which the theology of his own church has possessed only a remote connection for a long time. On the other hand, I think that such modern American students of philosophy as are of my own sort of opinion, without sacrificing the clearness of their own convictions, and without accepting the presuppositions of scholasticism, will take delight in such an appreciation as the present one, and will learn much from it. From this point of view I cordially recommend this volume to the attention of my colleagues.

Two kinds of reflections are most likely to be aroused in the mind of the American student of philosophy when he reads this book. First, he will be interested in considering how his country's activities in the philosophical field appear when thus viewed from without. Our own historical reviews of our national philosophical literature have been so few, and relatively so incomplete, that we can only gain from a new contribution so different in its nature as the present one is, when compared with all those accounts that we who study philosophy in

America have given, or are likely to be able to give, of ourselves. But secondly, the American who reads this book will be stimulated to new reflections of his own upon what he takes to be the significance, and the probable future, of American contributions to philosophy. I shall try briefly to suggest in a few words what, at the moment, I have to offer in the way of reflections of both these types.

As to the first matter, it is of course possible to differ at various points from the estimates, and sometimes from the summaries of doctrine, which Father van Becelaere has expressed. The book has seemed to me, as I read it, to possess one good fault. It is too brief. In several notable cases, a somewhat fuller statement of doctrine would seem to me needful in order to make sufficiently clear the precise position, and the individual merits of some, especially of our recent philosophical teachers. As regards myself, in so far as Father van Becelaere has so kindly sketched something of my own position, I have no complaint whatever to make. But sometimes I have wondered, in case of certain of my colleagues, whether the conditions which the brevity of the author's statement has forced upon him, did not too much tend to make it hard for the reader sufficiently to individualize, and to distinguish, some of our recent varieties of method and of opinion. In recent American thought there is a lively activity, whose significance the author of this book is quite plainly very ready both to recognize and to expound, so far as his limits permit. The incompleteness, however, is the result of the brevity of the text. I can only hope that in future study the author will be led to apply his kindly spirit, and his scholarly method, still more elaborately, and in greater detail, not only to the exposition, but to the criticism, of the various tendencies in which he has taken so much interest. It is, furthermore, impossible in a statement of the present sort, for the author wholly to escape certain minor errors, regarding the official positions, the personal fortunes, or the literary relations, of certain individuals. Such errors as I have noticed, in matters which have to do with our contemporary philosophy, relate mainly to details of this type, and need not be noted here, since so far as I have observed, they will not anywhere affect the opinion and the estimate which the foreign reader of this book is like to form regarding the persons most interested. It is

rather on the side of a few omissions, or of occasionally inadequate characterization of certain very recent tendencies, that our own American scholars are likely to find their most frequent ground for criticism. But as I have said, such incompleteness, where it is present, seems to be mainly due to the brevity of Father van Becelaere's presentation. Everywhere the earnest effort to collect the material and to present fairly the result, is evident. And we students of philosophy in America will certainly feel thankful for what we get in this study in the way of exposition and comparison; and we shall hope for more in the same spirit. We, ourselves, possess no study made by one of ourselves that is anywhere nearly as adequate.

The most notable general omission that I venture to point out as in a sense needing supplement in Father van Becelaere's treatment, relates to the recent study of logic in our country. As in the person of Mr. Charles Pierce, and in the essays which his friends and pupils published already in 1882, in the "Studies in Logic by members of the Johns Hopkins University," we have the beginnings of the new school of logicians; as one of the members of this school, namely, Mrs. Ladd Franklin, has given the most successful reduction of the theory of syllogism which has ever been proposed, and as considerable new material is now appearing, which relates in various ways to logical studies, no doubt, in some future study, Father van Becelaere will be glad to give a fuller account of this, one of the most recent, but also one of the most original, of our types of philosophical activity. It is in the meanwhile not at all surprising that the scattered and not easily accessible literature of this branch of study should have temporarily attracted less the attention of the author of this book. I myself, to whom Father van Becelaere appeals for suggestions regarding his investigation, ought to have attracted his attention to more of the evidences which exist of this side of philosophical study amongst us. That I did not do so is due merely to the fact that we for the most part discussed more general matters together; and that the omission has attracted my own attention only as I have come to read Father van Becelaere's little work as a connected whole.

Another recent tendency, whose evidences are perhaps too recent to have been able to receive sufficient attention for Father

van Becelaere's purpose, I may also mention the work of Professor Dewey's pupils at the University of Chicago. This work bears also upon logic, but has in addition very great promise in its bearings upon general philosophy. I am also disposed to think that a fuller account, not merely of the psychological work of Professor Ladd, but of the decidedly systematic whole of philosophical conceptions which his most recent works have now made decidedly manifest, would have been advisable to make more adequate the perspective of Father van Becelaere's account of our recent speculation. The school of Yale and the school of the University of Chicago are two of the prominent centres in recent American philosophy. I am not sure whether the reader of Father van Becelaere's discussion will sufficiently appreciate their fecundity, and their just influence.

These remarks are made, not by way of complaint, but by way of supplement, and of bare suggestion. It is decidedly in our author's spirit that the studies which he has so ably begun should be further continued upon the line of such indications as I thus venture to make. How carefully, and on the whole how successfully, our author has endeavored to hold the scales of justice, and to give various opinions their due significance, is evident from the beginning to the end of his work.

If I now turn to the other kind of reflection which seems to me natural on the part of the American student of philosophy, this, as I said, has to do with the question as to how we students of philosophy tend to estimate our own national bias and disposition, in so far as these concern philosophical problems. Here we are led very naturally to compare our own consciousness of our purposes with the dispassionate, although distinctly kindly view that our foreign co-laborer expresses in this book.

Father van Becelaere recognizes that, especially in recent American thought, idealistic tendencies are prominent. At the outset of his study he, nevertheless, calls attention to the strongly marked realism, which our national inheritance from England, and the material conditions under which our life began, at first determined. I am not sure that I myself feel, as an American student, that these tendencies are in as marked opposition to one another as the foreign observer may at first suppose. National characters, in cases where we can define them at all, are always likely to bring into union traits which

the external observer may suppose to be paradoxically various, but which those whose nationality is in question may find to be very natural things, and easily capable of union. That the Jewish race has in all ages united the cynicism and shrewdness of the author of Ecclesiastes with the religious fervor which produced the prophets, is a fact of history. That the Scotchman joins a marvelous tenderness and depth of sentiment, and a tendency to romantic superstitions in his less cultivated folk, to lofty poetical earnestness in his highest type, with his well-known obstinacy of conviction, fondness for argument, and critical intellectual keenness of vision:—all this is again well known. That the English, whose philosophy has been so empirical, and whose political life has been so practical, show themselves in poetry capable of the loftiest flights into an ideal world: this is a well-known problem of national genius. The American has as yet no perfectly finished national character. But that which he has possessed and developed of independent national spirit is what those other cases show to be so common in the life of nations. In us, too, there is a union of distinctly various, and in some respects opposed traits. The early American struggled with the wilderness. This was a material activity. But, as Father van Becelaere has shown us, this same American spent a great deal of his time in dealing with what, for him, was a supernatural world. And the very fact that he did not deal with this world in merely traditional ways, that he showed great originality, ere long, in the invention of new sects, and even, sometimes, in the devising of distinctly new superstitions, all this shows that he was far from being merely a realist, even when his cultivation was still very imperfectly developed. The extension of his national territory has been carried out under the influence of what have often been decidedly fantastic national ideals. His frontier history is full of romance. But romance is not at any time determined merely by exciting material conditions. It results from the type of the minds by whom the adventures are directed, and estimated. The American always conceived his adventurous frontier life in decidedly ideal terms. One has only to know any company of old pioneers, in any part of America, and to hear how they narrate the story and the meaning of their early local history, in order to appreciate that the ordinary American is by no means a barren

realist, or merely a lover of material prosperity. The largest material enterprises, in which Americans have succeeded, have constantly been inspired by decidedly large ideals, frequently by fantastic ideals. The tendency to which Father van Becelaere makes several references:—the modern tendency of the American man of wealth to give large sums to educational and other public endowments, is a symptom of a type of national idealism, which has probably nowhere else been so richly developed. The individual giver may be indeed in some cases a sordid person, but the public opinion, and the social tradition which make it so attractive for him to give, are due to the influence of a widespread idealizing tendency present amongst the American people. In brief, by the development of new sects and religions, by the practical efficacy of large social and political ideals, by the prominence given to educational plans, even when these plans have stood for very imperfect stages of intellectual evolution, and by the way in which even the pursuit of wealth, and the material conflict with natural forces, have been moulded by interests in far-off and often in fantastic ideals:—by all these things the American has shown, that quite apart from philosophy, quite apart from recent tendencies and quite apart from the better influences of his higher cultivation, the American is a good deal of an idealist. The offense with which some of his more unsympathetic foreign critics early and not always unjustly charged him:—namely, the offense of idle and unfounded boasting, has frequently been but a symptom of this national idealism in its uncultivated form. The prominence of ethical motives in American literature and in the national civilization has been emphasized by Father van Becelaere, and is characteristic of the cruder as well as of the more cultivated regions of the country, of the lower as well as of the higher forms of our intellectual life. In brief, as appears also from Father van Becelaere's account, American idealism is not a new and foreign feature grafted on to the life of the country by the Transcendentalists, or by their most recent successors amongst technical philosophers. On the contrary, idealism goes, side by side with interest in material prosperity, throughout the whole of our national life, is present and prominent in all the phases of our civilization, appears amongst us in evil as well as in good forms, and is responsible for very much in our national life besides philosophy. It is true that, as Pro-

fessor Creighton has said, and as Father van Becelaere has agreed (page 5 of this book), the philosophical tendencies of America, like those of England, have been profoundly influenced by practical motives, so that theoretical thinking, the pursuit of insight for its own sake, has had a harder struggle amongst us to obtain its due recognition than has been the case amongst some other peoples. But Father van Becelaere would be the first to maintain that practical motives are by no means identical with realistic interests, or with interests in conflict with material nature. The decided prevalence of religious interests, Father van Becelaere has recognized as characteristic of our whole national tendency in philosophy. In sum: The most natural characterization of American thought, as it has developed in various schools, in various grades of culture, and in various stages of our history, would be:—Religious Idealism, tempered by a strongly individualistic tendency, and in recent times greatly modified, as Father van Becelaere rightly says, by the influence of foreign study, and by the general tendencies present in the recent thought of the world.

The individualism which Father van Becelaere so well recognizes as characteristic of much of our thinking, is, as he is aware, by no means confined to the technical philosophers. It showed itself at an early stage of our national life in that strong tendency towards the differentiation of sects which I have already several times mentioned. It has been, of course, prominent in our politics. In various forms it determines the social life of our most notable communities. The Southern planter, in his day, exemplified one form of it; the New England farmer, another; the New England parson, from whom the later Transcendentalists descended, still another. The Western trapper, explorer, emigrant; the California pioneer gold-seeker,—these are yet other instances of the results of American individualism. Individualism, of course, does not necessarily imply originality. It may mean merely personal indifference to one's actual relations to and dependence upon social guidance, tradition, or history. The individualist may be commonplace enough as to the matter of his belief, or as to the routine of his life. What makes him an individualist is the formal characteristic that he declines to regard himself as a mere member of his social group. And so also amongst our students of philosophy. Whether

amateurs or professional students, whether crude enthusiasts, or founders of sects, or students of foreign literature, or genuine scholars, they have been disposed, like very many of the rest of their countrymen, to cultivate individuality. They have not necessarily been originators of new opinions. They have simply been indisposed to call themselves disciples. And all this, as Father van Becelaere has well recognized, is with us a national trait. It has, of course, close connection, not only with a certain vigor of national character, but also with the absence of certain social traditions.

I hope that this trait will long remain characteristic of our life and of our thought. The hardest task that the scholastic philosophy, if it comes to be more widely taught in our country, will have to face, in endeavoring to make itself clear to American students, will be dependent upon the scholastic tendency to use the method of appeal to authority—a tendency which has been so characteristic of the teaching of scholastic doctors in the past, and which is so foreign to our own national spirit. If American philosophers were ever, in great numbers, to become, for the time, disciples of St. Thomas, they would, if they remained true to their national spirit, soon transform what they had learned into a hundred shapes whose common origin would ere long be hard to trace, and whose relation to the master would in the main be that of cheerful hostility, or at best of respectful disposition to alter his views to meet new problems. In America we who love philosophy may readily admit that truth is eternal; but we are certain to insist that the problems and the formulations of our own age are and must be new. Truth we may accept, but authority never, except as a temporary expedient, or as a transition to a stage in which we shall have thought out the truth in our own way.

That all this is perfectly consistent with an openness to foreign influence, Father van Becelaere has well recognized. This openness to foreign influence is indeed a necessary complement to our individualism, and may help to preserve the latter from crudity, or at all events to enable it gradually to outgrow its crudities. Much as I hope for the permanence of the individualistic spirit amongst us, quite as much do I hope, that we shall always be wisely open to foreign influences, and wisely sensitive to the calm and thoughtful criticism of foreign observers. And that is why I hope that observers whose

opinions are so different from those now prevalent amongst us as are some of the opinions of Father van Becelaere, will be induced to take more and more interest in our work, and more and more frequent counsel with us. Agreement in opinion is not the goal of philosophy. That insight should more abound: this is the main purpose of philosophical inquiry. Insight, however, as it occurs in individual human beings, inevitably implies variety. The proper check to this variety is mutual understanding. And mutual understanding is worth most when it takes place between those who have decidedly various points of view. Herein lies one of the highest values of such undertakings as that of the present book.

As to the far-off future of our American thought, as to whether we shall ever unite Orient and Occident in some higher synthesis, or shall ever produce thought comparable in its significance with that of Greece, I, for my part, think little about such matters. I feel confident that if we look about widely enough, accept enough influences from foreign sources, and still keep true to our individualism and to our national idealism, we shall accomplish something worth doing, and something that the world beyond our borders will be able to use for its own purposes. As I do not believe that the future will tend towards a unity of creed, still I all the more believe that the future will tend towards a unity of spirit amongst people of various creeds, in the common service of truth. And when the truth looks for servants, I believe that she will always find many efficient ones in the America of the future. More than that it is hard to be certain that any nation will furnish.

I thank our author for his careful study, and wish his work careful attention, as well as future supplement from his own hand.[1]

JOSIAH ROYCE.

[1] Indépendamment du grand honneur qu'il veut bien lui faire, par la peine qu'il a prise de lui écrire la présente "Introduction", l'auteur croit devoir encore formuler l'expression de ses meilleurs remercîments au Professeur Royce pour la bienveillante sincérité des remarques qu'elle contient. Sans parler de l'intérêt qu'elle présente par elle-même, nos lecteurs y trouveront sans doute un complément d'information que l'auteur ne peut plus à son grand regret mettre à profit pour la présente édition, mais auquel il saura faire la justice qui lui est due si la faveur du public lettré lui permet une seconde édition.

Qu'il lui soit enfin permis de remercier ici le Docteur Jean Prével, de l' "Eclectic Publishing Company", pour sa magistrale traduction de l'introduction du Professeur Royce, dans l'édition exclusivement française.

L'AUTEUR.

LA PHILOSOPHIE EN AMÉRIQUE

DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'À NOS JOURS

1607-1900

I

L'Esprit Américain et la pensée spéculative

C'est un fait incontesté d'expérience historique, que les sociétés dont la culture est marquée par la prédominance des arts et des industries pratiques, constituent, par le fait même, un terrain moins favorable et moins propice à la naissance et au développement de cette "plante de luxe" qui s'appelle la spéculation philosophique.

Il en est de ces sociétés comme d'un sol, riche et fécond peut-être, mais occupé dans toute la profondeur de ses couches productives par une végétation puissante et exclusive, qui a envahi toute la terre cultivable.

Elle l'a transformé comme en un fouillis de racines, dont les replis sinueux et indéfiniment ramifiés, absorbent à leur profit tous les sucs nutritifs du sous-sol, et y infusent par contre leur essence propre, comme une sorte de sève adventice particulière.

Toute plante étrangère, en un pareil milieu, paraît vouée d'avance à l'étiolement, condamnée, semble-t-il, à une existence plus ou moins parasitaire: ses fruits, si elle en porte, s'imprègneront de la saveur propre qu'a contractée le terroir.

Cette loi, ce fait logique et incontestable, l'antiquité classique nous en fournit déjà un frappant exemple dans le caractère de civilisation qui fut celui du peuple romain.

Dans le milieu de culture latine prévalut toujours la science du droit, de l'art militaire, de l'éloquence, du gouvernement, de tout ce qui, en un mot, contribuait à l'influence pratique, et était de nature à assurer la puissance effective: de là aussi, suivit la pauvreté artistique et philosophique, qui en fut la conséquence, dans le milieu romain.

Déjà, dans le domaine des beaux-arts, sans en excepter même, celui de la littérature, puisque, Virgile lui-même, comme on l'a dit, n'est que le "satellite d'Homère", les Romains s'étaient montrés ce qu'ils devaient rester toujours à l'égard de leurs imitateurs grecs, des tributaires et des disciples : mais c'est surtout dans le domaine de la philosophie, que leur manque d'inspiration demeure le plus évident.

On sait qu'il n'y a jamais eu, à proprement parler, d'école romaine en philosophie, et ni l'épicuréisme du poète Lucrèce, ni l'éclectisme de Cicéron, ni le stoïcisme de Sénèque, de Marc-Aurèle ou même d'Epictète, ne représentent aucune conception nouvelle ou vraiment originale, qui puisse prétendre à être mise en parallèle avec celles de Socrate, Platon ou Aristote.

Il peut cependant exister, au sein des sociétés dont nous parlons, une condition corrélative, qui compensera, dans une large mesure, l'influence défavorable que cette prédominance exclusive des arts pratiques est de nature à exercer sur l'éclosion, le développement et les fruits de la "plante" philosophique : c'est le fait que ces sociétés pratiques, c'est-à-dire également productives et riches, seront, en conséquence, des mieux pourvues pour entretenir dans leur sein et encourager les hommes de pensée qui pourront surgir parmi elles, de façon à alimenter, honorer, et par conséquent promouvoir la recherche purement intellectuelle.

Cette double conséquence est celle qui nous explique le caractère de la spéculation philosophique telle qu'elle s'est manifestée dans le milieu anglo-saxon, orienté, lui aussi, vers la culture dominante des arts pratiques.

L'Angleterre n'a pas été, comme la Grèce ou l'Allemagne, une contrée germinatrice des grands "prophètes" de la spéculation : on ne saurait cependant lui contester sans injustice qu'elle ait été une terre nourricière de philosophes.

Elle n'a pas enfanté de ces innovateurs hardis et originaux, dont la vocation a été de planer d'un vol soutenu au firmament de la pensée humaine, un Aristote, un Platon, un Hégel, semblables à ces grands oiseaux de mer, que l'on voit, au sein même de la tempête, se soutenir dans le ciel, par la palpitation lente et cadencée de leurs ailes, et se maintenir sans fatigue comme sans repos au-dessus de la surface agitée de l'Océan, comme pour en mieux embrasser du regard les étendues infinies.

La philosophie anglo-saxonne, toute féconde qu'elle se soit montrée, n'a donc pas été une philosophie à grandes envolées métaphysiques, à perspectives et à horizons universels : car si elle s'est révélée accessible aux influences venues du dehors, si elle s'est montrée "responsive" pour employer l'expression anglaise, aux mouvements et aux impulsions que lui a communiqués tout particulièrement la grande philosophie allemande du XIX[e] siècle, ce ne fut qu'un écho, une répercussion répondant à une voix venue de l'étranger.

Bien plutôt, la philosophie anglaise a été en général et par tendance une philosophie *réaliste*, attachée surtout à la morale, à la politique, à la théologie, et plus soucieuse de la recherche du vrai en vue de l'organisation de la vie réelle, que de l'abstraction cultivée pour elle-même et pour la satisfaction de l'esprit.

Dès les origines, avec Bacon et Hobbes, nous la voyons préoccupée des problèmes relatifs à l'accroissement du domaine de la science expérimentale et au gouvernement des peuples.

Plus tard, quand Locke tentera son analyse critique de la faculté cognoscitive, il s'agira pour lui de déterminer "l'origine, la certitude, l'étendue de la connaissance humaine, ainsi que les fondements et les degrés de la croyance, de l'opinion et de l'assentiment[1]" ; mais la tendance réaliste est manifeste dans tout "l'Essai", et la base sur laquelle il s'appuie est franchement sensualiste.

Berkeley développera, il est vrai, des principes de Locke un idéalisme qui sera, dans beaucoup de ses conclusions, le précurseur du criticisme kantien, mais ce ne sera là qu'une phase passagère, et la réaction sceptique de Hume, en réduisant toute la connaissance aux données immédiatement sensibles, jettera les bases sur lesquelles s'édifiera le positivisme matérialiste des modernes, dans lequel, au témoignage de Stuart Mill, Hume alla plus loin qu'Auguste Comte lui-même.

Plus tard l'école écossaise, réagissant à la fois contre le sensualisme et le scepticisme des systèmes précédents, s'efforce d'instaurer la philosophie du sens commun, par la méthode d'une psychologie empirique, qui passe sous silence ou néglige les parties les plus importantes de la philosophie spéculative, l'ontologie, la théodicée, la cosmologie.

[1] *Essai sur l'Entendement humain,* l. I, 1, 2 et 3.

On peut dire que jamais le réalisme anglo-saxon ne s'était affirmé d'une façon aussi nette, que dans la tendance incarnée par cette école.

Tout de nos jours enfin, Herbert Spencer, le dernier des grands représentants de la philosophie en Angleterre, en interdisant à l'esprit humain la recherche de "l'Inconnaissable", pour lui ouvrir comme son domaine propre et exclusif le champ de la science expérimentale, érigera en axiome philosophique cette orientation invincible au réel, qui est la tendance originelle de l'esprit saxon.

Cependant l'aptitude foncière à concevoir les systèmes les plus métaphysiques et à s'intéresser aux abstractions de la spéculation pure, se fait jour en dépit de cette tendance native et de ce passé traditionnel: elle se révèle à la faveur qui accueillit, durant le courant de ce siècle, les formes étrangères de la pensée, et principalement les conceptions transcendantales de la philosophie allemande.

Dans nul pays au monde, les divers systèmes enfantés par la pensée germanique n'ont exercé une influence aussi profonde, suscité autant de sympathies intellectuelles, éveillé autant d'écho.

Il semble que le Saxon ait eu l'intelligence du Germain, par l'effet d'une sorte de parenté latente et d'instinct de famille.

Réalisme et ouverture aux influences du dehors, telles sont donc les deux tendances caractéristiques de la philosophie anglaise: réalisme et ouverture aux influences du dehors, sont aussi, mais à un degré bien plus accentué, les deux tendances caractéristiques de la philosophie en Amérique.

La raison en est apparente: c'est que l'esprit américain, dans ses traits fondamentaux, n'est autre que l'esprit saxon, c'est cet esprit porté à son maximum de puissance; aussi la philosophie en Amérique n'a-t-elle été jusqu'à présent qu'un prolongement transatlantique de la philosophie anglaise, et a-t-elle suivi son évolution.

Toutefois, la tendance réaliste et positive en Amérique est, comme on le sait, incomparablement plus marquée que dans la mère-patrie; on peut dire, sans exagération, qu'elle est la forme propre de l'esprit américain, incliné à n'apprécier les principes eux-mêmes que dans la mesure de leur portée pratique. "Il était naturel, écrit le professeur J.-E. Creighton de l'Université

Cornell (New-York), et éditeur responsable de la "Philosophical Review" que, dans un pays où le sentiment de la responsabilité individuelle pour les institutions politiques sociales et théologiques, est éprouvé à un degré si puissant, l'intérêt principal que les doctrines philosophiques dussent éveiller, fût surtout pratique. . . . Il demeure vrai que le côté pratique de la philosophie idéaliste a attiré l'attention plus que le côté purement théorique. Les attaques de Kant contre l'âme-substance, et sa critique des arguments en faveur de l'existence de Dieu, ont suscité plus de curiosité que la déduction des catégories ; en général l'élément pratique de la philosophie kantienne a reçu un accueil plus empressé que l'élément théorique de celle-ci[1]".

On en peut dire autant de tous les systèmes qui ont trouvé accueil en Amérique.

Cette tendance réaliste et positive est même si accentuée dans le milieu américain que, pendant longtemps et même à l'heure présente, la masse du public instruit ne s'est que peu préoccupée des choses de la philosophie spéculative.

A l'origine des colonies américaines, le problème de l'être, sous sa forme practico-pratique, *prius esse quam philosophari*, s'était imposé à tous avec une exigence tyrannique, qui ne laissait aucun loisir pour la spéculation à ceux qui eussent pu être tentés de s'y livrer.

Dans le siècle qui suivit l'émancipation, au milieu de la fermentation universelle que faisait naître au sein de la nouvelle nation sa mission conquérante vis-à-vis d'un continent entier livré à ses initiatives, alors qu'elle "bondissait comme un géant dans la carrière" presque illimitée qu'ouvrait à ses ambitions juvéniles la perspective de tout un monde à mettre en valeur et à assujettir, comment la préoccupation des idées spéculatives aurait-elle pu se faire jour dans des esprits que les nécessités et les conditions mêmes du milieu social orientaient invinciblement vers les choses de l'activité pratique?

Il y avait à l'ouest trop de terres vierges à défricher, trop de villes à créer, trop de fleuves à endiguer, de montagnes à éventrer, de lignes d'acier à jeter à travers les plaines infinies, pour qu'on eût la préoccupation ou seulement le temps matériel de songer à autre chose.

[1] *The philosophy of Kant in America*, article des Kantstudien.

Cette activité à la fois fébrile et méthodique, ardente et pondérée, qui répondait aux instincts natifs de la race, fut, en Amérique, une nécessité du siècle qui vient de finir ; exerçant une influence décisive et ineffaçable sur la formation du caractère et du tempérament américain, elle ne pouvait laisser aucun loisir à la méditation réfléchie et solitaire, que requiert l'effort de la pensée philosophique.

L'ébullition était trop active, la germination trop intense, la croissance trop rapide, le travail de conquête industrielle trop absorbant.

Sans doute il y avait bien çà et là *des* philosophes égarés parmi cette fourmilière, mais ils se sentaient perdus et isolés au sein de cette fermentation générale de l'industrie américaine, qui s'opérait autour d'eux sans eux, et dont le mouvement toujours grandissant, s'exaltait et s'accélérait sans cesse, du fait même de son propre succès.

L'Amérique tout entière était devenue comme une de ces colossales manufactures toujours en activité, où l'on n'entend plus que le fracas assourdissant et continu des métiers en mouvement ; la voix des philosophes se perdait dans le tumulte croissant de cette fermentation universelle, qui demeurera l'un des plus étonnants et des plus grandioses spectacles que l'humanité se soit jamais donnés à elle-même.

En 1879, M. G. Stanley Hall alors professeur de Johns Hopkins, maintenant président de l'université Clark et éditeur de l'*American Journal of Psychology,* traçant dans la revue anglaise le *Mind* un tableau peu flatté de l'état des études philosophiques en Amérique, écrivait mélancoliquement : "que les philosophes y sont aussi rares que les serpents en Norvège[1]" !

Sans doute, ce n'était là qu'une boutade, car il y avait eu, en Amérique comme partout, des philosophes et des penseurs distingués, mais il demeure incontestable que la culture et l'esprit spéculatifs, y ont été longtemps peu répandus.

Il y avait plus d'intérêt pour un jeune homme, que ne dominait pas l'attrait exclusif d'une vocation spéciale, à se lancer dans les affaires, l'industrie ou les entreprises commerciales, que de se consacrer à la recherche abstraite et aride de la vérité sous sa forme pure et théorique.

[1] *Mind,* 1re série, vol. IV, 1879, p. 89 et seq.

Il ne pouvait donc y avoir que les hommes qui "y tenaient", les hommes d'une "vocation quand même", qui se spécialisaient volontiers dans ce genre d'études; or, si on rencontrait de tels hommes en Amérique comme partout, comme partout ailleurs de tels hommes devaient être l'exception.

Ce n'avait été d'abord, dans beaucoup de cas, qu'en faisant de la philosophie la matière nécessaire et obligatoire des examens pour les grades universitaires, qu'on pouvait assurer, dans les collèges, à cette branche d'études, un public suffisamment nombreux et une attention suffisamment sérieuse.

Dans ces dernières années, pourtant, de très grands progrès ont été réalisés, principalement à partir des années quatre-vingt, sans toutefois qu'on puisse dire encore que la situation générale se soit essentiellement modifiée[1].

"La philosophie a rétabli sa position dans notre vie universitaire . . . sa croissance, dans ces derniers temps, a été exceptionnellement rapide. Ce mouvement a été appuyé par une résurrection générale de l'intérêt pour les problèmes philosophiques; maintenant (1897) que notre siècle touche à sa fin . . . l'efficacité plus profonde de la réflexion philosophique deviendra avec le temps de plus en plus apparente[2]".

Mais "si nous sommes maintenant disposés à donner à la philosophie la place qui lui revient dans le curriculum, il reste vrai que l'un des principaux motifs qui peuvent nous porter aux abstractions de la pensée, c'est encore le désir de trouver la réponse aux questions pratiques, et, sous quelque rubrique qu'il nous plaise de classifier notre instruction philosophique, il ne nous est jamais possible de divorcer la philosophie d'avec la vie réelle[3]". Le principal intérêt ira donc à la psychologie expérimentale dotée de nombreux laboratoires, ainsi qu'à tout ce qui est applications dans le domaine de la morale, de la politique ou de la théologie, avec une tendance à abandonner les problèmes de pure métaphysique à la considération des spécialistes.

[1] *Philosophy in American Colleges*—dans l'*Educational Review* 1897—, article de M. A. C. ARMSTRONG J[r], qui retrace les progrès considérables accomplis depuis ces dernières années en matière d'enseignement philosophique. Egalement *Outline of Philosophy in America* par M. M. CURTIS, § 1 et 9, dans le "Western Reserve University Bulletin", de Mars, 1896. [2] *Ibid.* [3] *Ibid.*

Nous pouvons dire, en résumé, qu'on trouve ici, comme en tous pays, des esprits distingués, dont les travaux représentent une valeur réelle et digne d'intérêt, quoique le passé, il est vrai, ne nous ait présenté aucun de ces grands génies spéculatifs dont les conceptions initiatrices et hardies révolutionnent le monde des idées.

Mais, s'il n'y a pas eu sur ce continent un Platon, un Aristote, un Kant, il y a eu toutefois des philosophes dignes de ce nom, et les penseurs américains représentent, comme nous l'avons dit, une valeur réelle qui mérite notre attention.

"Bien que l'Amérique, écrivait M. Noah Porter, président de l'Université de Yale (Connecticut), ne puisse se vanter de posséder en philosophie beaucoup de travaux d'une valeur ou d'écrivains d'un génie suréminents, elle peut prétendre avoir droit à l'intérêt que méritent les œuvres d'un grand nombre de ses savants, en matière d'études spéculatives pures ou appliquées[1]".

Il y a donc eu de la philosophie en Amérique.

Le second trait que nous avons signalé, à savoir la promptitude à s'ouvrir aux inspirations du dehors, est non moins caractéristique de l'esprit américain, que la tendance réaliste et positive.

"Durant les trente ou quarante dernières années, l'Amérique a été singulièrement ouverte aux idées et aux influences intellectuelles des pays étrangers", écrit M. Creighton, dans l'article que nous avons cité plus haut.

C'est que l'indépendance absolue de l'opinion américaine la rend souverainement autonome et dégagée, par principe et plus que partout ailleurs, de tout préjugé anti-étranger. Fortement influencée, par les mélanges ethniques, qui, depuis plus d'un siècle, s'opèrent incessamment sur le territoire de l'Union, une société recrutée de tels éléments se trouve bien plus apte que toute autre, à se livrer, sans distinction de provenance, aux conceptions ou aux inspirations rationnelles qui peuvent lui venir du dehors.

"L'Amérique, écrit encore M. Noah Porter[2], a marché dans la voie des penseurs européens avec une sympathie spontanée et active, surpassant l'Angleterre elle-même dans sa promptitude

[1] Cf. l'appendice: *Philosophy in America* qu'il a écrit dans l'*Histoire de la philosophie*, par Ueberweg, traduct. Morris, Scribner, New-York, p. 443. [2] *Ibid.*

à répondre à tout mouvement nouveau dans le domaine spéculatif. . . . Nulle part les nouveaux principes et les nouveaux systèmes ne sont plus promptement compris, plus largement répandus, plus hardiment appliqués".

Nous aurons plus d'une fois, au cours de cette étude, l'occasion de vérifier la justesse de cette assertion.

Peut-être, cependant, serait-on tenté de considérer cette promptitude à accueillir les inspirations étrangères, comme un manque d'originalité propre, et à y voir l'indice d'une docilité enfantine à l'égard des maîtres.

Ce serait grandement se tromper que de le comprendre de la sorte.

Il ne faut pas oublier que, tout en acceptant volontiers en matière spéculative les conceptions étrangères, l'esprit américain repousse, par principe, toute soumission conventionnelle, toute servitude *a priori* à une autorité qui n'est pas fondée, et exclusivement, sur une valeur intrinsèque. Aussi, si l'Amérique, comme le dit M. Noah Porter, "a marché généralement dans la voie des penseurs européens", c'est, comme il nous le fait remarquer aussi, par l'effet d'une "sympathie *active* et *spontanée*", c'est-à-dire indépendante. Elle s'inspire, elle n'emprunte pas.

En toutes choses, la préoccupation de l'Américain c'est d'être lui-même, c'est-à dire libre et autonome. Volontiers il accueillera la pensée d'autrui, volontiers il en sollicitera l'expression, mais sans jamais se faire le tenancier d'aucun système. L'individualisme le plus marqué, tempéré d'ailleurs par le parfait contrôle de soi-même, et réglé par le respect consciencieux du droit d'autrui, est vraiment le trait distinctif du caractère national. Il en est ainsi en philosophie comme dans tout le reste.

C'est pourquoi aussi, il ne saurait y avoir, dans ce pays, de ces "*écoles*", au sens traditionnel du mot, qui, comme dans la vieille Europe, se perpétuent parfois pendant des siècles, attachées à la parole d'un maître et vivant de sa conception. Le type classique du *disciple* est inconnu en Amérique.

On nous permettra de citer, à l'appui de cette assertion, les lignes suivantes, extraites d'une communication personnelle, adressée à l'auteur du présent travail, par M. Josiah Royce, le distingué professeur de Harvard : "Le vigoureux individualisme qui s'est manifesté durant tout le cours de notre développement philosophique, fait qu'il est difficile de classer nos penseurs par

écoles déterminées. Tel, qui est réputé kantiste, se révèlera, à un examen plus attentif, comme un critique de Kant; un évolutionniste, étudié de plus près, nous apparaîtra comme un vigoureux adversaire d'Herbert Spencer; ainsi chez nous vont les tendances. La philosophie en Amérique est peu disposée à jurer par la parole du maître. J'ai enseigné pendant dix-neuf ans à Harvard; j'ai eu beaucoup d'élèves: plusieurs enseignent maintenant à leur tour dans diverses institutions: cependant je doute que j'aie à l'heure présente un seul *disciple* en existence. *Mon devoir était de leur apprendre à penser par eux-mêmes,* et j'ai fait de mon mieux. Chez ceux-là même avec lesquels j'ai le mieux réussi, j'ai conséquemment rencontré le moins de disposition à revêtir mon uniforme. . . ."

On en croira volontiers une pareille expérience et une pareille autorité.

Il n'en reste pas moins établi que, jusqu'à présent, la pensée américaine a dépendu dans ses inspirations de celle de la vieille Europe.

C'est ce que constatait déjà, en 1867, M. W.-T. Harris aujourd'hui, depuis 1889, haut commissaire du bureau de l'éducation au ministère de l'Intérieur à Washington. Dans un "editorial" mis en tête du premier volume de la collection du "Journal of speculative Philosophy" publié par lui à Saint-Louis, et la première grande revue philosophique qui ait vu le jour sur le continent américain, il répondait en ces termes, quelque peu ironiques, aux critiques qui lui reprochaient d'avoir publié trop de traductions et pas assez d'articles originaux de provenance américaine:

"Dans quels livres trouverons-nous le vrai type de philosophie spéculative *américaine?* Certaines exceptions très honorables se présentent d'elles-mêmes à la pensée de tous, mais elles ne sont pas "américaines" dans le sens populaire du terme. Comme peuple, nous achetons des éditions immenses de Stuart Mill, Herbert Spencer, Comte, Hamilton, Cousin et autres; on en peut retracer l'appropriation et la digestion dans tous les articles de fond de nos revues, magazines et ouvrages d'un caractère spéculatif. Si c'est de la philosophie américaine, l'éditeur estime qu'elle doit être de nature très élevée, à en juger par les éléments raffinés qu'elle absorbe et qu'elle digère.

On dit que plus de vingt mille exemplaires d'Herbert Spencer ont trouvé acheteurs dans ce pays, alors qu'en Angleterre même, à peine la première édition a pu s'écouler. Ceci doit nous donner confiance à l'égard du penseur américain: quelle sublime culture intellectuelle ne saurait manquer de prendre largement et fermement racine dans un pays où les esprits spéculatifs sont si nombreux! Que cet esprit d'investigation s'étende seulement à des penseurs comme Platon, Aristote, Schelling, Hégel,—que leurs œuvres soient digérées et organiquement reproduites, et de quelle phalange de penseurs ne pourrons nous pas nous glorifier"!

La philosophie en Amérique, n'avait donc pas été de la philosophie "américaine[1]".

Douze ans après, en 1879, la condition était toujours la même, puisque M. Stanley Hall, dans l'article du *Mind* que nous avons cité plus haut, concluait en ces termes:

"Ne pouvons-nous pas, du moins, prétendre modestement, qu'assez de travail philosophique a été fait chez nous, pour prouver que nous ne sommes nullement en arrière comme faculté d'assimilation mentale"!

Aujourd'hui cependant, il semble que la situation ait également beaucoup progressé sur ce point, et, à l'aurore du xx[e] siècle, beaucoup de bons esprits diraient davantage.

"On ne peut douter, écrit M. J.-E. Creighton, dans l'article des *Kantstudien,* que nous avons eu déjà l'occasion de mentionner, que la pensée philosophique ne soit encore chez nous au stage de l'assimilation".—Mais il ajoute: "Il y a cependant de nombreuses espérances, et ceux qui professent lire les signes des temps, croient qu'une période de productivité va succéder bientôt à cette ère d'assimilation".

Il en est même qui augurent grandement de l'avenir; on en pourra juger par les perspectives quelque peu enthousiastes que la *Philosophical Review,* publiée par l'Université Cornell d'Ithaca (New-York), nous en trace dans son premier numéro, celui de janvier 1892, dans la "Prefatory Note".

"Quelles que puissent être les préconceptions de critiques dédaigneux, l'Amérique est un pays de grandes promesses pour la philosophie".

[1] Voir également l'*Outline of Philosophy in America,* § 1, par M. M. Curtis, dejà mentionné.

Voici sur quels arguments, empreints d'un optimisme tout américain, l'auteur appuie sa proposition.

Ce qui a valu à la Grèce, selon Zeller, son excellence spéciale au point de vue de la spéculation philosophique, c'est d'abord sa *situation privilégiée,* qui faisait d'elle le trait d'union entre l'Orient et l'Occident: or, ce même avantage est aujourd'hui, mais à un degré beaucoup plus saillant encore, celui de l'Amérique, intermédiaire naturel entre l'Occident qui se répand au dehors, et l'Extrême-Orient qui se réveille de sa léthargie et commence à ouvrir ses portes.

Les avantages de la situation géographique ne faisaient toutefois que servir les *aptitudes* spéciales et caractéristiques de la race hellénique: adresse pratique, inclination à l'action, sentiment esthétique, curiosité scientifique, équilibre parfait d'idéalisme et de réalisme, perception nette de l'individu avec la conception harmonieuse de l'ensemble, ouverture aux influences étrangères. Mais ne sont-ce pas là aussi les traits distinctifs du caractère américain?

Nos critiques eux-mêmes, remarque notre auteur, nous feraient toutes ces concessions, excepté peut-être pour ce qui est de la tendance idéaliste et de la valeur spéculative. Mais outre que l'exemple de *Jonathan Edwards* montre que nous ne sommes nullement incapables de nous signaler dans cet ordre, ce qui pourrait faire défaut, sur ce point, à la souche saxonne, sera suppléé par l'apport de la greffe germanique et des autres, qui s'y incorporent présentement. Et il conclut: "Nous avons donc toutes raisons de croire que l'Amérique sera la scène où ce maître démiurge, l'esprit humain, manifestera sa prochaine phase mondiale de découverte, d'interprétation, de construction philosophique".

La troisième condition qui contribua à l'avancement et au progrès de la philosophie chez les Hellènes, fut le *caractère de leur civilisation.* Liberté civique, individuelle, religieuse, tempérée par le respect de la coutume et de la loi, qui avait pour effet de subordonner l'individu au tout; c'est ce qui communiqua à la philosophie grecque cette originalité, cette indépendance, ce bon ordre, ce caractère systématique, cette tendance constructive, qui sont autant d'éléments de sa valeur et de sa supériorité.

Qu'on rapproche de tous ces faits l'amour de l'indépendance accompagné du respect religieux de la loi, qui est le fonds de

l'esprit politique de ce pays! Considérez ces cinquante Etats, tous souverains, et les gouvernements autonomes des innombrables comtés et townships dans lesquels ils se partagent sans se diviser;—tout cela groupé harmonieusement sous l'administration centrale d'un chef fédéral unique!—Voyez ces Eglises multiples, à organisations démocratiques, à croyances plastiques,—la liberté de pensée et de parole laissée à tous, mais sagement utilisée par tous dans un but de construction, non de destruction! . . .

Où trouve-t-on tout cela, au même degré, chez aucun peuple de la terre? . . .

Déjà, c'est plus qu'un espoir! L'esprit public change et gagne en intérêt pour les choses sérieuses; on se préoccupe plus qu'on ne l'a jamais fait des choses philosophiques. De nouvelles chaires et de nouvelles écoles se fondent; les étudiants augmentent en nombre, les écrivains philosophiques en valeur; les recherches et les publications se multiplient. "On peut se risquer à prévoir une moisson spéculative comparable à celle que recueillit la Grèce dans le cours du IVe siècle avant notre ère, ou comme celle qui est venue à maturité en Allemagne, il n'y a pas trois générations. Mais nous aurons, nous, sur nos devanciers, l'avantage d'une information inductive incomparablement plus documentée. . . ."

Voilà pour les espérances; les Américains seraient d'après notre auteur, les Grecs de l'avenir! . . . Ce rêve deviendra-t-il jamais une réalité? Nul ne pourrait encore l'affirmer d'une manière positive.

En attendant donc que le temps prenne soin de vérifier ou de démentir ces prévisions, notre préoccupation présente, à nous, est tout entière dans le passé. Revenons donc aux origines, et considérons les débuts et les premiers efforts de la pensée américaine en travail[1].

[1] Sur toute la matière du présent chapitre, nous recommanderions à nos lecteurs l'article "Die Philosophie in den Vereinigten Staaten" du Prof. A. C. Armstrong Jr. paru dans la "Zeitschrift für Philosophie" (1894) et reproduit dans l' "Educational Review" de Juin 1895.

II

La Période Coloniale (1607-1765)

"Ce ne fut guère qu'au commencement du XVIII[e] siècle, qu'on put dire qu'une condition organisée de société existait en Amérique. Jusque-là, les efforts de la lutte pour l'existence contre le sol, le climat, les populations aborigènes, avaient absorbé toute l'énergie des premiers colons. Le *Credo* de leur vie pratique se résumait en ces deux articles: "Travailler et prier"! Ils ne cherchaient pas, sans doute, à décourager la méditation spéculative, mais leur exhortation familière était la suivante: "Regarde au dehors et non au dedans, par devant et non par derrière, et travaille sans cesse"!

"En possession de la Bible, ayant d'une part l'Eglise et l'Ecole pour les guider, sollicités d'autre part par le problème de la vie matérielle, ils se sentaient peu de loisirs et d'inclination pour la culture philosophique".

"Cependant la *période coloniale* ne fut pas dépourvue de puissance et d'originalité intellectuelles, non plus qu'indifférente à l'éducation supérieure. C'est sur la fin de cette époque que parurent trois maîtres célèbres dans le monde entier: Jonathan Edwards en métaphysique, Benjamin Franklin dans les sciences, et Benjamin West dans les arts[1]".

Jonathan Edwards, dont le nom remplit la période coloniale, fut "le premier et peut-être le plus grand[2]" des philosophes américains. Sa réputation a passé l'Atlantique. L'Angleterre lui a fait l'honneur de quatre éditions de ses œuvres. De lui Dugald-Stewart a écrit: "Il y a un métaphysicien dont l'Amérique peut se glorifier, et qui ne le cède en subtilité et en pénétration logique à aucun des dialecticiens formés dans les universités d'Europe[3]".

[1] *An Outline of Philosophy in America,* par M. M. Curtis, président de la Western Reserve University, à Cleveland (Ohio);—dans le Bulletin de ladite Université, mars 1896.

[2] Noah Porter, ancien président de Yale, dans le fragment intitulé: "Philosophy in America", publié dans l'*Histoire de la Philosophie,* par Uebérweg; traduct. Morris, 1874.

[3] *Ibid., loc. cit.* La première édition des œuvres d'Edwards fut celle de Worcester (Mass.), 1809; puis parut celle de S. E. Dwight (New-York,

Jonathan Edwards est donc le nom dans lequel se résume et s'exprime ce qu'il y eut de philosophie en Amérique durant la période coloniale, car ses œuvres et celles de ses disciples ou adversaires sont toute la littérature philosophique ou plutôt théologico-philosophique de l'époque.

Mais Jonathan Edwards ne saurait être abstrait de son milieu social et s'il est vrai que "celui qui veut bien comprendre la signification du mouvement intellectuel subséquent, en Nouvelle-Angleterre, doit commencer par faire de lui le premier objet de son étude[1]", il est non moins vrai que lui-même ne saurait être bien compris indépendamment de ses antécédents et de son milieu. Sa physionomie, tant intellectuelle que morale, a besoin, pour conserver toute son expression, d'être replacée dans son cadre.

Il ne rentre pas dans le programme de notre étude de refaire toute l'histoire du développement intellectuel au sein des colonies américaines primitives; mais une esquisse rapide et sommaire des progrès de la culture littéraire parmi elles est indispensable à l'intelligence du mouvement philosophique à cette époque et à la suivante[2].

On peut distinguer, parmi les colonies anglaises de l'Amérique du Nord, deux centres et comme deux foyers principaux, auxquels se rattachèrent tous les autres, qui formaient groupe avec ceux-ci: c'étaient au sud la Virginie, au nord la Nouvelle-Angleterre.

La Virginie, fondée en 1607 avec laquelle il faut comprendre plus tard la Géorgie érigée en 1732, le Maryland et les Carolines, fut longtemps et jusque vers 1640, une contrée de développement intellectuel et de culture littéraire très restreints.

1829), en 10 volumes; une autre a suivi (4 volumes) en 1855; ses œuvres ont eu huit éditions différentes, quatre anglaises et quatre américaines; aucune n'est absolument complète. On en trouvera l'indication détaillée dans la Bibliographie de l'étude de A. Leroy-Jones: "Early American Philosophers" (Columbia Univ. Contributions to Philosophy: vol. 2, nº. 4. Juin-1898).

[1] *Jonathan Edwards,* par Alex. V. G. Allen, professeur au séminaire théologique épiscopalien de Cambridge (Mass.). Boston, 1890.

[2] Nous sommes redevables, pour les renseignements qui vont suivre, à l'*History of American Literature* de Moses Coit Tyler, de l'Université d'Ann Arbor (Mich.), Londres, 1879, à l'*American Literature,* par C. F. Richardson, à la *Literary History of America* de Barrett Wendell, Boston, 1900, et à *American Literature* de Lorenzo Sears (1901).

C'est que, contrairement à la conception qui veut nous représenter les Virginiens primitifs comme un peuple de gentilshommes terriens et de grands seigneurs, la colonie ne reçut guère, pendant ses premières années, que des vagabonds et des aventuriers plus ou moins équivoques. Ce ne fut que par la suite, qu'elle recruta les éléments un peu plus raffinés qui devaient contribuer à constituer cette société relativement distinguée, où se développa le type classique du grand planteur virginien, et donner aux Etats-Unis, avec Washington, un bon nombre de leurs premiers hommes d'Etat et législateurs.

Aussi, durant les trois premières générations, la pauvreté littéraire de la Virginie fut-elle très grande. On n'y trouvait presque pas d'écoles, et aucun établissement d'instruction supérieure; de sorte que c'est pour tout le XVIIe siècle qu'on peut lui appliquer la réflexion de Philip Sidney: "un lieu où, en vérité, l'instruction est bien dénuée" (goeth very bare).

En 1715, le gouverneur Spottswood dissolvait l'assemblée coloniale, en donnant pour raison qu'il n'y avait parmi ses membres personne "qui sût l'orthographe anglaise ou pût écrire en un langage sensé" (spell English, or write common sense).

Dès 1619, cependant, un essai de *collège* avait été tenté à Henrico, sur la James River, mais en 1622, le collège naissant dit "de Virginie", avait été complètement anéanti par les Indiens.

Ce n'est qu'en 1681 que fut faite la première tentative pour établir une imprimerie dans le pays, tentative que la méfiance du gouverneur Culpepper eut aussitôt découragée. En 1683, l'usage de l'imprimerie fut même entièrement interdit, et cette prohibition fut maintenue pratiquement jusqu'en 1729. Dix ans avant la déclaration d'indépendance, il n'y avait encore qu'une seule presse en usage dans toute la Virginie.

D'ailleurs, l'esprit d'intolérance affiché par les habitants tendait à restreindre et à paralyser l'essor de la pensée indépendante, en arrêtant, dès le principe, cet échange des idées, duquel seul peut naître, dans une société, la vie intellectuelle.

En résumé, jusque vers 1676, "il y avait peu de chances de voir la pensée attiser la pensée; pas d'écoles; pas d'établissements littéraires de degré supérieur ou inférieur; pas de bibliothèque publique; pas d'imprimerie; pas de liberté intellectuelle; les forces sociales tendant à créer deux grandes classes, une

classe de grands propriétaires hautains, hospitaliers, mais indolents, etc., et une classe de prolétaires de race blanche; . . . ça et là peut-être, après quelque temps, quelques littérateurs amateurs; mais pas de classe littéraire, et presque aucune littérature", telle fut la condition de la Virginie pendant la première partie de la période coloniale.

Elle ne fut en réalité éveillée à un commencement de vie intellectuelle qu'en 1685, grâce aux efforts du ministre écossais James Blair, gradué d'Edimbourg, qui, dès son arrivée, frappé de l'état lamentable de l'instruction dans la contrée, "n'eut plus de repos jusqu'à ce qu'il y eut des maîtres d'école dans le pays". Il excita l'amour-propre des Virginiens, et réussit à leur persuader de souscrire, en 1693, pour la fondation d'un collège auquel on donnerait le nom des deux souverains régnants "William et Mary". Lui-même fit personnellement le voyage d'Angleterre pour obtenir la charte d'érection, et le nouveau collège fut inauguré solennellement sous sa présidence en 1700[1].

En 1620, treize ans après la fondation officielle de la colonie de Virginie, les premiers puritains, ces hommes austères, partisans des faits "tels qu'ils auraient dû être" (as they ought to be) et non "des faits tels qu'ils sont", (Tyler), débarquaient de la "Mayflower" dans la rade de Plymouth (Massachusetts); au nombre d'environ une centaine. C'étaient les "Pilgrim Fathers" (les pères pélerins), le noyau de la future race *yankee.* Dix ans après une nouvelle troupe de 900 personnes, sous la conduite du gouverneur Winthrop, venait les rejoindre, et s'établissait sur les bords de la rade de Boston; divers autres groupes de colons qui vinrent successivement les renforcer, portèrent bientôt l'émigration totale à un chiffre d'environ vingt et un mille personnes.

On connaît l'origine de la secte des puritains, qui, par la ténacité inflexible de sa foi, la vigueur morale de ses adhérents et son inlassable énergie au travail, allait devenir en Amérique la souche et l'élément formateur d'une grande nation. Il s'était révélé de bonne heure en Angleterre, au sein du protestantisme victorieux, une minorité énergique, qui considérait l'œuvre de la Réforme comme incomplète; elle réclamait une épuration plus radicale dans le culte officiel, afin d'en exclure tous les éléments de sacerdotalisme et de ritualisme, qui pouvaient rappeler la

[1] Il a été détruit durant la guerre de la sécession.

2

superstition romaine. Ces hommes étaient devenus de bonne heure l'objet de l'hostilité et des persécutions du gouvernement royal. En 1608 un certain nombre d'entre eux, en quête d'un milieu social plus hospitalier, avaient passé d'Angleterre à Leyde en Hollande. C'était, après douze années écoulées, une fraction de cette communauté primitive, qui venait, par delà l'Océan, jeter les fondements d'une *Nouvelle-Angleterre.*

Ils apportaient avec eux, et c'était le ressort de ces âmes énergiques, un esprit *clérical,* nourri des principes les plus rigides d'un calvinisme intransigeant ; de ces principes et de cet esprit naquirent les premiers fruits de la pensée philosophique sur le nouveau Continent.

"C'était une communauté pensante . . . leur organe caractéristique n'étant ni la main ni le cœur, mais le cerveau" ; parmi eux, on comptait bon nombre d'hommes instruits, et, de 1630 à 1690, "il y eut, dans la Nouvelle-Angleterre, autant de gradués d'Oxford et de Cambridge qu'on en eût pu compter dans un groupe de population également nombreux de la mère-patrie".

Parmi une population si énergique et relativement cultivée, on pouvait s'attendre à voir l'instruction en honneur. "L'éducation universelle leur paraissait une nécessité universelle et, de bonne heure, ils y pourvurent à tous les degrés". Dès 1629, dans tous les établissements habités par eux, excepté le Rhode-Island, l'instruction avait été rendue obligatoire. Et dès 1636, spontanément, grâce à des dons dus à la générosité privée, et sans aucun secours de la métropole, on avait recueilli les fonds nécessaires à l'érection d'un collège.

Celui-ci fut d'abord ouvert à Newtown, aujourd'hui Cambridge (Mass.), avec une dotation de *cent* livres sterling. Deux ans plus tard, un jeune clergyman de Charlestown, *James Harvard,* ajouta à ce fonds primitif une somme de 800 livres, aussi plus tard le collège prit-il le nom de ce nouveau bienfaiteur. C'est aujourd'hui la célèbre université d'Harvard, qui est et restera l'une des institutions les plus influentes et les plus respectées de la république américaine.

Il y eut donc dès le commencement, dans la Nouvelle-Angleterre, toute une classe cultivée, formée d'hommes d'affaires, de gentilshommes campagnards, de professeurs et surtout de clergymen.

La première imprimerie fut installée à Cambridge en 1639, sous les auspices des directeurs du collège de Harvard, mais aussi et en même temps, sous le contrôle de l'autorité cléricale, alors exclusivement prépondérante dans la colonie. Les ministres surveillaient "la machine". Jusqu'à vingt ans de la déclaration d'indépendance, des restrictions légales pesèrent sur l'imprimerie, et on sait que les ministres puritains ne furent jamais de ceux qui prônèrent la liberté illimitée de la presse.

La publication même de l'*Imitation de Jésus-Christ,* faite en 1667, souleva des protestations de la part des esprits soucieux de maintenir la pureté de la doctrine protestante.

Le contrôle des ministres ne se bornait pas d'ailleurs à ces restrictions. La police sévère des mœurs qu'ils avaient organisée, proscrivait les théâtres, les concerts, les lectures et l'éloquence profanes; et toute la compensation qu'on offrait aux fidèles pour prix de ces privations des jouissances mondaines, consistait dans les consolations de l'office divin. Celui-ci durait facilement ses quatre heures d'horloge; il consistait principalement dans le chant des psaumes, alternant avec les reprises de prêches interminables, plus véhéments que riches en valeur littéraire.

Quand nous relisons ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, ces sermons d'un autre âge nous apparaissent étranges et démodés, dans leur inspiration rigide, et surannée, mais ils étaient conçus avec force par des esprits qui ne manquaient ni de noblesse, ni de grandeur austère.

Etant donné un tel état d'esprit, on ne sera pas surpris de savoir que le premier livre imprimé en Amérique, fut un ouvrage religieux, le "Bay Psalm Book", traduction en vers, caractérisée par une *métrique de bois* (wooden metrical version), qui était l'œuvre de quelque "divines" de la colonie, "dont la sincérité dépassait de beaucoup l'inspiration lyrique"! (Richardson.)

Les premières productions littéraires qui virent le jour sur le continent américain eurent toutes en commun la caractéristique d'être "unliterary and unimportant" (sans valeur littéraire et sans importance). "Tout ministre qui croyait avoir quelque chose à dire et possédait les moyens de se faire imprimer, écrivait sur quelque sujet biblique ou théologique".

Après la crudité naïve et incorrecte des écrivains de la première heure, les John Smith, les William Bradford, les

Thomas Morton, les John Winthrop, etc., dont les œuvres ne valent que par l'intérêt historique ou psychologique qui s'y rattache, ce fut le règne de la littérature affectée et pédantesque des ministres puritains.

Par contre, une stagnation intellectuelle presque complète prévalut pendant la plus grande partie de la période coloniale au sein des futurs Etats de New-York et du New-Jersey, cet essai de colonie hollandaise que l'intolérance nationale des premiers Américains interrompit par l'annexion.

En 1757, William Smith nous apprend que, pendant longtemps, son père avait été, avec James de Lancey, le seul "Academic" de la place, et que, même en 1745, on n'en comptait guère que *treize* dans tout New-York. Les écoles étaient de dernière qualité, les instructeurs presque aussi ignorants que les élèves, les arts et les sciences lamentablement négligés et le langage lui-même très corrompu. "Un somnolent village hollandais" habité par une population mixte, indifférente à tout mouvement intellectuel, tel fut le New-York du XVIII[e] siècle. . . ." (Tyler.)

C'est de ce néant que s'est développée la *Cité-Empire!*

En 1746 toutefois, était fondée, dans le New-Jersey, sous le nom de "Nassau-Hall", la future université de *Princeton,* dont Jonathan Dickinson fut le premier président: King's College, aujourd'hui *Columbia* (New-York), ne le fut qu'en 1754.

Quant à la Pensylvanie, l'une des dernières par ordre chronologique de fondation, elle justifia de bonne heure cette mention honorable de l'Anglais Goldwin Smith: "la plus remarquable des colonies américaines après le groupe de la Nouvelle-Angleterre". Comme cette dernière, elle devait son origine à une secte et à une inspiration religieuse, celle des *Quakers.* William Penn était lui-même d'ailleurs, non un aventurier, mais un philanthrope éclairé, et la nouvelle fondation sut garder son esprit en dépit des persécutions dont ses sectateurs avaient été l'objet. Dès la première année de l'établissement, était fondée la première école en Pensylvanie et, dès la sixième, s'ouvrait une *Académie,* qui était gratuite pour les étudiants sans moyens. A la fin de la période coloniale, Philadelphie était devenue un centre d'activité intellectuelle plus vitale que tout autre, et ne le cédant sur ce point qu'à Boston, la capitale du Massachusetts. Plus de 425 livres y avaient été imprimés dès avant

la guerre de l'Indépendance, et c'est de ce côté que Franklin, obligé de quitter sa ville natale, avait tout naturellement dirigé ses pas.

C'est dans la Nouvelle-Angleterre, parmi les ministres et dans les collèges, que nous allons voir naître, de la théologie calvinienne, les premières manifestations de la spéculation philosophique. Il nous faut donc dire brièvement quelques mots des personnalités les plus saillantes parmi ces ministres puritains, dont l'influence contribua si fortement à la formation des traditions et du caractère dont a vécu depuis lors la race yankee, qu'ils dressèrent implacablement à la vie énergique et sérieuse. Leur autorité était souveraine et pendant la plus grande partie de la période coloniale elle demeura incontestée. Conseillers et législateurs du peuple, ils en façonnaient l'esprit et en réglementaient les mœurs selon les principes les plus rigides et les pratiques les plus austères. C'était bien le type achevé du gouvernement "clérical" dans toute sa raideur intransigeante, auquel, ce que l'on s'imagine parfois être l'idéal du régime catholique, n'aurait certes rien eu à envier.

La Bible était le centre et le point de départ de toute activité littéraire, le temple, le seul foyer de la vie intellectuelle de la communauté,—la "godliness" (la piété) l'idéal obligatoire de toutes les âmes,—le prêche la grande affaire,—l'assistance aux offices le premier devoir et les moindres manquements étaient punis avec une implacable rigueur, pour l'exemple et le bien de tous.

Il faut reconnaître d'ailleurs que cette tyrannie spirituelle était basée sur une foi sincère, imposée avec une rigueur mais aussi une droiture implacable, par des hommes qui étaient les premiers à se conformer à ses exigences.

Thomas Hooker (1586-1647) le fondateur de Hartford, John Cotton (1585–1652), auteur du fameux catéchisme intitulé "Spiritual Milk for American babes" (lait spirituel a l'usage des bébés Américains), Samuel Willard de Boston (1640-1707), méritent du moins une mention passagère pour les divers sermons et traités théologiques qu'ils ont fait paraître, lesquels sont des échantillons caractéristiques de la manière pédantesque et ampoulée qui était, de préférence, celle de la littérature théologique de l'époque. Ils n'éveillent plus guère d'ailleurs que l'intérêt des antiquaires et leur influence littéraire a été nulle sur la postérité.

John Eliot (1604-1690) eut le mérite de consacrer sa vie à la conversion des sauvages: convaincu que les nations indiennes de l'Amérique du Nord n'étaient pas autre chose que les dix tribus d'Israël, égarées depuis la ruine du royaume de Samarie par Téglath-Phalasar, il quitta de bonne heure l'Angleterre pour venir se dévouer à leur évangélisation. Il est l'auteur de la première version indienne qui ait été faite de la Bible.

En 1639 naissait, à Dorchester, Increase Mather, qui héritait de son père, Richard Mather, originaire du diocèse d'York en Angleterre, une "alarmante propension" à écrire des livres. Entré à Harvard dès l'âge de douze ans, il s'y fit remarquer de bonne heure par la vigueur avec laquelle, dans une argumentation publique, il "*s'emballa*" contre Aristote. Le président qui assistait à l'exercice, songeait même à lui retirer la parole et ne s'en laissa dissuader qu'à la suggestion d'un témoin qu'amusait l'originalité de cette ardeur juvénile.

Lorsqu'il eut pris ses grades dans son pays natal, il tint à faire le voyage d'Europe, et se fit décerner les mêmes dignités à Trinity College de Dublin; puis, après quelques années supplémentaires d'études en Angleterre, il revint en Amérique, où, de 1669 à 1723, il trouva moyen de publier plus de 32 écrits. Il exerça pendant seize ans la présidence de Harvard, et fut l'ancêtre d'une véritable dynastie de ministres.

Son fils, Cotton Mather, né en 1663, et la plus importante figure de l'époque après Franklin et Edwards, hérita des "alarmantes" propensions de son père: on compte 382 écrits sortis de sa plume! Aussi l'a-t-on plaisamment appelé le "Béhémoth littéraire" de l'époque coloniale (Sears).

Entré comme *freshman* (étudiant de première année) au collège de Harvard, il y prit ses premiers degrés dès l'âge de treize ans, et les seconds à quinze. Il fut à sa manière un homme très instruit, car, outre l'anglais, sa langue maternelle, il possédait encore le latin, le grec, l'hébreu, le français, l'espagnol et la langue indienne.

Tenant de la théologie calviniste sous sa forme rigide, il était malheureusement enclin comme son père, à attacher une foi excessive aux histoires de sorcellerie et de magie: à son propre témoignage, les êtres surnaturels, anges ou démons, lui étaient "aussi réels que les personnes de sa propre famille". Il prit en conséquence une part active et joua, de bonne foi, un rôle regret-

table dans les persécutions pour cause de sorcellerie qui livrèrent à la mort trente-deux malheureuses personnes, dans la seconde moitié du dix-septième siècle.

Son principal ouvrage, "Magnalia Christi Americana", publié à Londres en 1702, est un véritable magasin de renseignements ecclésiastiques, civils, avec des informations utiles sur l'histoire de l'éducation et des notices biographiques. Il est écrit en sept livres et comprend plus de huit cent pages in-folio.

On y trouve des erreurs dues aux préjugés de l'auteur, et qui ne seraient pas toutes des erreurs involontaires! . . . Il nous y retrace la découverte de l'Amérique, la fondation de la Nouvelle Angleterre, les vies des principaux notables, l'histoire de Harvard, l'état religieux de la contrée, les épreuves et les délivrances de la colonie etc. etc., dans un style hérissé de citations en toutes langues et gonflé de la rhétorique pédantesque qui était le genre de l'époque, et dont ce livre constitue le plus curieux et le plus remarquable spécimen.

Il semble avoir hérité de son père une animosité spéciale contre Aristote, comme en fait foi le passage suivant de sa "Manuductio ad Ministerium", sorte de directoire à l'usage des clergymen, publié à Boston en 1726:

"C'est une chose stupéfiante que le sort de ces écrits qui circulent sous le nom d'Aristote. Tombés d'abord dans les mains de gens qui n'y comprenaient rien, mais qui tenaient à les garder à cause du fameux auteur, ils restèrent un temps cachés sous terre, lieu où beaucoup de ces écrits auraient certes mérité de demeurer. Déchirés et usés, les manuscrits furent plus tard extraits de ce lieu de ténèbres, transcrits d'une manière assez infidèle, et transportés d'Athènes à Rome. . . . Plus tard, les Sarrasins leur firent accueil. . . . Quand la science commença à renaître sous Charlemagne, toute l'Europe devint aristotélicienne; bien plus, dans certaines universités on lui *jurait* allégeance. O monstruosité! Si je suis bien informé, on le fait encore aujourd'hui dans plusieurs d'entre elles, sottement et profanement, à deux genoux! . . .[1] Avec le méprisable personnage qui se proclame à Rome le chef de l'Eglise, ce païen à la tête fangeuse (muddy headed pagan) partageait l'Empire du monde chrétien, mais, étendant cet Empire plus loin que

[1] Allusion à la pratique alors en vigueur à Emmanuel College de l'université de Cambridge, en Angleterre.

celui-là même, ou que Tamerlan. . . . Même les Juifs se firent ses vassaux. . . . Aucun autre mortel n'a jamais exercé une pareille prérogative de gouverner l'humanité, comme ce philosophe, qui, après les prodigieuses charretées de fatras écrites pour l'expliquer, . . . réussit cependant à rester en beaucoup de . . . choses suffisamment inintelligible, et dans la plupart des cas et pour toujours, parfaitement inutile! . . ."

Il nous suffira de mentionner le nom de Samuel Mather, le fils du précédent, qui, né en 1706, et gradué d'Harvard en 1723, mourut en 1785, laissant la réputation d'un homme considérable par sa dignité et son instruction.

Il faut citer encore Roger Williams, (1606-1683) l'un des plus remarquables parmi les ministres puritains et le premier "inventeur" de la liberté de conscience en Amérique parmi les protestants[1]. D'abord membre de l'Eglise anglicane, il devint non-conformiste et passa en Nouvelle-Angleterre en 1630. Il ne tarda pas à devenir, tant au point de vue théologique que politique, "une épine dans le flanc" pour la colonie du Massachusetts. Pour éviter de se voir banni dans son pays d'origine, il s'en alla (1636), avec quatre de ses adhérents, fonder au site où s'élève actuellement la ville de Providence un nouvel établissement où les administrations politique et religieuse étaient strictement séparées[2]. En 1639 il devint baptiste. Il a publié quatre ou cinq ouvrages dont le mérite littéraire est assez mince, mais son cas et son succès relatif "nous montrent ce que la

[1] On sait que dès 1634, lord Baltimore, avait fondé en Amérique le premier établissement catholique (Maryland), sur les bases de la tolérance étendue à toutes les sectes chrétiennes. En 1649, ce principe fut même inscrit dans la législation de l'état, pour être ensuite abrogé au détriment des "papistes" à l'accession de Guillaume d'Orange au trône d'Angleterre en 1691.

[2] On peut lire encore maintenant, gravées sur le fronton du capitole érigé tout récemment par la ville de Providence, les paroles suivantes: "to hold forth a lively experiment that a most flourishing civil state may stand and best be maintained with full liberty in religious concernments" —"pour montrer à tous les yeux, dans une vivante expérience, qu'un état civil indépendant de tout intérêt religieux peut durer et être maintenu dans un état de souveraine prospérité". Ajoutons qu'en Amérique l'indépendance vis-à-vis de tout intérêt religieux, n'a jamais signifié une attitude hostile et vexatoire; elle représente simplement une neutralité, *loyale et bienveillante* à l'égard de toutes les formes authentiques de la religion; c'est là le secret de son succès pratique. "Erudimini qui judicatis terram"!

générosité, l'énergie, l'amour de la liberté auraient pu lui faire accomplir, s'ils n'avaient été paralysés chez lui par une certaine instabilité et superficialité". Son grand mérite sera toujours d'avoir lutté avec vigueur et loyauté pour faire triompher la tolérance.

Cependant, l'activité littéraire cessa d'être le fait exclusif du clergé, lorsque, au bout d'un demi-siècle, les laïques à leur tour commencèrent à se développer et à produire.

Dans la dernière décade du XVIIe siècle, on avait tenté, mais sans succès, la fondation d'un journal: c'était le *Public Occurrence,* dont le premier et unique numéro parut en 1690: il fut aussitôt interdit pour avoir émis "des réflexions de nature très élevée". Mais en 1713 parut le *Boston Gazette* qui prospéra. Longtemps avant l'Indépendance, le journalisme était déjà devenu une profession. La pensée s'était laïcisée. On écrivait et on discourait sur toute sorte de choses, sur "le gouvernement et les actes des gouverneurs, sur la sorcellerie, l'art militaire, la petite vérole, les personnes royales, la fondation des collèges, le droit de penser, l'ivrognerie, l'électricité, l'avenir de l'Amérique, la conquête du Canada, etc., etc." (Tyler.)

Il nous reste, pour compléter le tableau du milieu où s'est développée l'activité intellectuelle de Jonathan Edwards, à dire quelques mots de ces *collèges,* rudiments et substituts des universités futures, où se formèrent tous les grands hommes qui firent l'Amérique en façonnant son esprit et ses institutions.

Nous avons déjà signalé la fondation de *Harvard,* le premier collège qui s'ouvrit aux Etats-Unis: celui de *Yale* où étudia Jonathan Edwards mérite aussi quelque attention.

En 1700, quelques ministres du Connecticut se réunirent à New-Haven pour délibérer sur la fondation d'un collège dans la colonie, sujet qui était à l'étude dès 1647, car déjà on trouvait les tendances d'Harvard trop libérales. La question était délicate; il fallait obtenir une charte royale et ne pas éveiller en Europe des susceptibilités qui eussent pu être dangereuses pour les privilèges de la colonie elle-même. Une seconde conférence fut tenue la même année à Brandford, où la fondation fut décidée et même provisoirement inaugurée, par la donation d'une quarantaine de volumes pour la bibliothèque du futur collège. Chacun des participants, en déposant son paquet sur la table, répétait la formule: "Je donne ces livres pour la fondation d'un collège dans la colonie".

Les premières années de la nouvelle institution furent incertaines, et même quelque peu orageuses : elle se transporta successivement de Killingworth à Saybrook, puis à Milford, pour se fixer définitivement à New-Haven en 1716[1].

Avant 1765, date à laquelle on arrête généralement la période coloniale, il y avait aux Etats-Unis sept collèges. En voici les noms et les dates par ordre de fondation :

Harvard fondé en 1636 ; le collège de *William et Mary* (Virginie) en 1693 ; le collège de *Yale* (Connecticut) en 1700 ; *Nassau Hall* (*Princeton,* New-Jersey) en 1746 ; *King's College* (*Columbia,* à New-York) 1754 ; le collège de *Philadelphie* en 1755 ; le collège du *Rhode-Island* (Brown) en 1764[2].

On aurait tort de se représenter ces institutions primitives comme l'équivalent d'une université ou d'un collège à la française, non plus que de ce qu'on désigne en Angleterre sous le nom de "collège" dans une université.

En France, un collège ou un lycée, c'est un établissement d'enseignement secondaire où l'on donne aux étudiants un degré d'instruction supérieur à l'instruction communale ; le type de la *high school* actuelle, aux Etats-Unis, répond assez bien à cette conception.

Un "collège" en Angleterre, par exemple Oriel, Baliol, Saint-John etc. d'Oxford, est une "partie constitutive", une section d'une université.

Un collège aux Etats-Unis est, encore maintenant, ce à quoi répondaient à l'origine les sept institutions que nous venons d'énumérer, à savoir un établissement qui donne, dans un cours de quatre années, ce qu'on appelle une éducation libérale. L'université commence où cesse le collège ; elle fait plus que des hommes instruits, son rôle est de former des savants et des spécialistes.

[1] Le nom de *Yale* fut donné au collège nouveau en l'honneur d'un bienfaiteur, Elihu Yale, ancien gouverneur du fort Saint George, à Madras (Hindoustan), qui avait doté l'institution pour une somme de deux cents livres, deux ans après sa fondation.

[2] Outre les autorités déjà mentionnées, nous sommes redevables des renseignements qui vont suivre à un article publié en avril 1894, par le professeur G. Stanley Hall, président de Clark University à Worcester (Mass.), dans les "Proceedings of the American Antiquarian Society". Cet article intitulé : "On the history of American College textbooks and teaching in Logic, Ethics, Psychology and allied subjects", contient un grand nombre de renseignements précieux.

Les sept *collèges* primitifs, devenus plus tard des universités, se sont développés dans des proportions que leurs humbles commencements n'auraient jamais laissé soupçonner; ils sont devenus ces palais de la science que nous possédons aujourd'hui, avec leur outillage perfectionné, leurs bibliothèques inappréciables, leur personnel de professeurs émérites, leur population scolaire innombrable, pourvus de ces dotations fastueuses que l'Américain riche préfère toujours consacrer aux progrès de la science, plutôt qu'à un but grossier de jouissance personnelle, ou à nourrir l'oisiveté d'héritiers sans mérite et sans énergie.

Ils se sont multipliés en nombre, ils sont devenus tout un système, couvrant tout le territoire des Etats-Unis comme un réseau de forteresses reliées entre elles. Au nombre de 18 en 1800, on compte aujourd'hui aux Etats-Unis plus de 470 collèges de valeur naturellement très inégale.

On ne saurait donc que souscrire sans réserve à l'assertion du professeur Stanley Hall: "Il n'y a pas de fait dans l'histoire du peuple américain, qui soit plus à son honneur que cette estime prompte et constante pour l'enseignement supérieur, et que ces efforts et ces sacrifices consacrés à la fondation des collèges".

Nos sept collèges n'étaient donc, à l'origine, que des établissements d'éducation d'inégale importance mais pénétrés tous d'un esprit profondément religieux, qui les faisait ressembler à des séminaires ou à des noviciats protestants plus qu'à toute autre chose: cela dura jusque vers la fin du XVIII[e] siècle.

Dans les "Laws, Liberties and Orders of Harvard College", sorte de constitution, confirmée régulièrement tous les ans, de 1642 à 1646, nous lisons: "Chacun doit considérer que le but principal de sa vie et de ses études est de connaître Dieu et Jésus-Christ, qui est la vie éternelle". (Jean, XVIII, 3.)

"Sachant que c'est le Seigneur qui donne la sagesse, tous doivent la lui demander sérieusement et en secret par la prière".

"Tous doivent honorer comme leurs parents les magistrats, les anciens, les tutors (précepteurs) et personnes de l'école, en gardant le silence en leur présence, à moins qu'ils ne soient invités à parler, ce dont ils s'acquitteront sans contredire, et avec les louables marques d'honneur et de respect usitées en pareil cas, comme de s'incliner et de se tenir découverts en leur présence".

"Aucun ne doit se mêler des affaires d'autrui".

"Nul ne doit, sous un prétexte quelconque, fréquenter la société de ceux qui ont une vie frivole et dissolue. . . ."

"Il n'est pas permis de se servir de sa langue maternelle, excepté dans les exercices publics, oratoires ou autres, et si on est requis de les faire en anglais".

Cette dernière prescription nous révèle la part que les langues anciennes avaient alors dans l'éducation.

Il faut reconnaître, sans trop s'en affliger, qu'à ce dernier point de vue, les Américains d'aujourd'hui sont sensiblement inférieurs à leurs ancêtres.

Tout se faisait "pro more Academiarum in Anglia[1]" et on cite le cas d'un étudiant qui débita une "oration" en hébreu et composait des vers grecs. Pour être admis à Harvard, il fallait être en état de lire dans le texte Cicéron ou tout autre auteur classique, d'écrire le latin, prose et vers, et connaître les éléments de la grammaire grecque, science que l'étudiant ne pouvait évidemment acquérir que par des leçons privées des clergymen du pays. Harvard avait donc été établi primitivement "à fin de conserver à la postérité et de perpétuer cette caste de ministres instruits qui était le principal orgueil des premiers immigrants puritains". (B. Wendell.)

Quant à la nature des études, nous apprenons que "chaque année, chaque semaine, chaque classe, avait des exercices dans la Bible et l'instruction religieuse (catechetical divinity)". Mais, détail caractéristique de l'esprit américain, on enseignait aux étudiants, dit le président Mather, à "libere philosophari et in nullius jurare verba magistri". Ceci, naturellement n'impliquait nullement le droit de délirer ou d'ergoter à plaisir.

Le cours, le "curriculum", comportait, selon M. Flynt, qui avait été cinquante-cinq ans *tutor* à Harvard, et écrivait en 1725:

[1] Le collège Américain, remarque le président Hall, (American Universities and the training of the teachers, article du n° de Mai 1904. de la revue le "Forum") est dérivé par Harvard et Yale, de *Emmanuel College* de Cambridge, à une époque où celui-ci n'en était pas malheureusement à sa phase la plus brillante: pendant longtemps il ne représenta que l'idée de discipline intellectuelle et de culture libérale, sans prétendre à l'enseignement complet des universités. Ce n'est guère que depuis 1876, avec la création de *Johns Hopkins*, que le mouvement universitaire s'est produit, qui a élevé véritablement les plus importants de ces établissements d'éducation au rang de "studium generale".

Pour les *freshmen* (étudiants de première année) : la grammaire avec des exercices dans Virgile, le Nouveau Testament grec, la Rhétorique et la Logique de Ramus ;

Pour les *sophomores:* (2e année) de la Logique et de la "divinity" ;

Pour les *junior sophistes:* l'Ethique et la Politique, de la "divinity", de plus la prosodie, l'étude des dialectes et le chaldéen ;

Pour les *senior sophistes:* les Arts : arithmétique, géométrie et astronomie, style et composition, hébreu et syriaque.

Pour devenir A. B. (baccalaureus artium), il fallait, outre une garantie obligée de bonne vie et mœurs, savoir traduire et résoudre logiquement en latin les originaux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Pour le grade de M. A. (magister artium), il fallait être à même de présenter un exposé de la Logique, de la Philosophie morale et naturelle, de l'Arithmétique, de la Géométrie, de l'Astronomie, et de défendre ses positions par procédé d'argumentation.

En 1708, "on fit revivre la louable pratique" pour tous les *undergraduates* (non gradués), excepté les *freshmen,* de traduire, de l'hébreu en grec, chaque jour un verset de la Bible.

A Yale, et dans les autres collèges, relativement auxquels on est très peu documenté, le programme ne pouvait être que tout analogue. Durant le second tiers du XVIIIe siècle, la condition des études n'était cependant pas encourageante. Les collèges étaient encore pauvres, petits, et leur personnel, très restreint, consistait essentiellement dans le président et quelques "tutors". Les revenus étaient faibles, limités d'avance par la charte de fondation, et la population des Etats-Unis n'avait pas encore édifié la fortune colossale qui est le prix de son énergie et de son esprit d'entreprise. Dix-neuf ans après sa fondation, le revenu d'Harvard n'était que de douze livres par an, pour un président et quatre *fellows* (sociétaires, agrégés), plus 25 livres pour divers *scholarships* (bourses d'étudiants). (Hall.)

Quelle sorte de philosophie enseignait-on dans ces collèges, où la Logique et la Morale étaient requises pour le degré de maître ès-arts ?

Cette Logique, à Harvard du moins, n'était pas celle d'Aristote ; le texte de Cotton Mather que nous avons cité plus haut nous induirait déjà suffisamment à le croire. Dans ces mêmes

Magnalia Christi, que nous avons mentionnées plus haut, Mather nous décrivait l'esprit des bacheliers comme assez éclectique; il nous apprend qu'on ne fait pas à Harvard le serment de défendre Aristote, ni qu'on ne le lit à genoux, comme font ceux de Queen's College à Oxford. "Un écrivain vénitien nous affirme, dit-il, que plus de douze mille volumes ont été écrits dans le courant du XIV[e] siècle seul, pour expliquer les œuvres du Stagyrite; mais je puis vous assurer qu'aucun des nôtres n'ajoutera jamais au nombre"!

La logique qu'on suivait était celle de *Ramus,* écrivain français de l'époque de la Renaissance et victime de la Saint Barthélemy, dont l'opposition à Aristote et la condamnation par le concile de Trente constituaient évidemment un grand mérite aux yeux des puritains.

La Logique,—à l'origine selon la formule de Ramus, fut donc intronisée dès le principe; elle maintint, jusqu'au début du dix-neuvième siècle, sa position "centrale et suprême"; la logique déductive en particulier, avec la théorie des sophismes, fait intéressant à noter, demeura "le canon et la norme". (Hall.)

La Morale, par contre, se confondit longtemps avec la théologie, et si l'Ethique naturelle fut la seconde branche de la science philosophique qui parvint à une vraie prédominance académique spécialement au cours du dix-neuvième siècle, elle avait été pendant longtemps l'objet des méfiances des ministres qui n'y voulaient voir qu'une renaissance dissimulée de l'esprit payen, soucieux de se dégager par cette voie détournée, des liens de l'autorité évangélique. Aussi Cotton Mather n'était-il que l'écho de toute la caste cléricale, lorsqu'il dénonçait, en 1716, l'Ethique, comme une forme voilée du paganisme, "l'impiété sous une rubrique scientifique" (impiety edited in the form of Art).

L'idée qu'il pouvait être utile de faire une étude de la Morale sur la base de l'examen des intuitions et des sentiments innés au cœur de l'homme, mit donc plus de deux cents ans à se faire accepter. Dans les vingt années qui précédèrent la guerre de l'Indépendance, l'attention se détourna tout naturellement vers la Morale et le Droit *politiques,* et ce ne fut qu'avec le progrès subséquent du mouvement unitarien, dans les dernières années du dix-huitième et les premières du dix-neuvième siècle, que l'Ethique proprement dite reprit le cours de sa marche ascendante.

L'histoire de la philosophie, qui fut un temps la forme presque exclusive de l'enseignement philosophique dans les universités allemandes, a joui également, depuis le milieu du dix-neuvième siècle, d'une grande faveur.

Tout récemment enfin, la psychologie expérimentale a fait son apparition triomphante dans les universités américaines, et par les recherches de laboratoire, les études de psychologie comparative, anthropologique etc. s'est acquis une faveur qu'aucune branche de la philosophie spéculative ne semble avoir jamais possédée[1].

Par les détails que nous avons donnés plus haut sur les origines de la Nouvelle Angleterre, on doit comprendre dans quel sens se vérifie l'assertion du professeur Noah Porter "qu'un bon nombre des esprits influents parmi les premiers planteurs des colonies américaines, étaient des hommes de goûts spéculatifs marqués, familiers avec la philosophie abstraite de leur temps, et prêts à en faire des applications hardies à toutes les croyances et institutions humaines".

Benjamin Franklin (1706-1790) peut être regardé comme le type populaire de ces hommes de culture auxquels fait allusion le passage que nous venons de citer. Il est, à beaucoup de points de vue, le représentant de cet esprit avisé et sagace, éclairé et indépendant, en même temps que modéré, qui est si éminemment caractéristique de ses compatriotes, dont l'enthousiasme, comme le sien, va "à la cause de l'humanité, à la maîtrise de soi-même et à la domination de la nature[2]". Il n'a cependant produit que des essais brefs et fragmentaires de caractère pratique et avec lesquels on ne pourrait construire un système philosophique cohérent. L'attitude à laquelle il se rangea de bonne heure, après avoir étudié l'Essai de Locke et la Logique de Port-Royal, a été, depuis, celle du grand nombre de ses compatriotes à l'égard de toute doctrine philosophique; il estimait que ces conclusions pouvaient bien être exactes mais qu'elles étaient inutiles, et qu'il valait mieux s'en désintéresser, parce qu'on ne pouvait s'en donner l'évidence.

[1] Voir dans les n^os de Mars, Mai et Août du "Forum" de 1894, trois articles du président Hall, où sont signalées ces phases successives des études philosophiques aux Etats-Unis.

[2] *An Outline of Philosophy in America,* par M. M. Curtis, opuscule que nous avons déjà mentionné et auquel pour une part nous empruntons ces détails sur Franklin.

Dès l'âge de seize ans, son libéralisme reconnu l'obligeait à quitter Boston, sa patrie, pour venir se fixer à Philadelphie. La tendance qui commençait à prévaloir dès cette époque dans le milieu laïque, contribuait à détourner celui-ci de la religion calviniste et à le ramener des excès du puritanisme, sous l'influence des idées mises en circulation par les déistes anglais, les illuministes français et la philosophie négative et sceptique de Hume.

Franklin reconnaissait Locke pour son maître et exprimait son admiration pour Shaftesbury et Collins, desquels procèdent ses vues dans le domaine de l'Ethique. Sa philosophie, baconienne par l'esprit, tendait à s'identifier avec la science de la nature. Imprégné des doctrines des déistes anglais, son attitude à l'égard des dogmes religieux fut toujours une attitude de doute et d'incertitude.

Quelque temps avant sa mort, il formulait lui-même ses vues en matière de religion dans les termes suivants: "Je crois en un seul Dieu, créateur de l'univers qu'il gouverne par sa providence; je crois qu'il doit être l'objet d'un culte; mais je pense que le culte le plus acceptable à lui offrir consiste à faire le bien à ses autres enfants; je crois que l'âme de l'homme est immortelle et sera traitée avec justice dans une autre vie, selon sa conduite dans la vie présente. Quant à Jésus de Nazareth, j'estime que son système de morale et sa religion sont les meilleurs qu'il ait été donné au monde de voir ou qu'il ait jamais chance de rencontrer dans l'avenir".

En 1727, il avait eu le tort d'écrire, dans un opuscule qu'il qualifia lui-même plus tard de "sottise de jeunesse" et qu'il essaya de faire détruire: "que rien ne saurait être vraiment mauvais dans ce monde, et que vice et vertu sont des distinctions vides de sens[1]". Mais en 1730 il écrivait: "Le fondement de toute vertu et de tout bonheur est de penser correctement; celui-là seul est moral qui, voyant qu'une action est naturellement ordonnée au bien, l'accomplit à cause de cette ordination".

Sa doctrine politique était basée sur le second essai de Locke sur le gouvernement, lequel eut d'ailleurs, à cette époque, une influence considérable sur les idées politiques des hommes de la génération de Franklin.

[1] "Dissertation sur la Liberté et la Nécessité, le plaisir et la souffrance": c'est le seul essai de lui qui a quelque rapport à la Métaphysique; il remplissait 32 pages in 8°.

La carrière publique de celui-ci est bien connue, et l'on sait la part honorable qu'il eut à la formation de cette *Constitution* des Etats-Unis, qui est peut-être en dépit des imperfections qu'elle peut présenter, le chef-d'œuvre de la conception politique des temps modernes. Le dernier acte de sa vie publique fut un appel pour la suppression de l'esclavage en 1790.

En 1728, il avait organisé un *club philosophique* qui devint, en 1783, la "Société philosophique américaine", dont le but était de poursuivre l'étude des sciences naturelles, tout "en prêtant attention aux essais philosophiques qui peuvent éclairer le problème de la nature des choses, tendant à augmenter le pouvoir de l'homme sur la nature et à multiplier les commodités de la vie".

Comme on le voit par tout ceci, Franklin fut un savant doué d'esprit philosophique, sans être à proprement parler un philosophe: il se lui même défendu d'une telle qualification, du moins dans le sens rigoureux du terme.

En 1743, il fonda l'Académie, plus tard Université de Pensylvanie. En 1753, il recevait le grade de M. A. (magister artium) des deux collèges de Harvard et de Yale, et en 1762 celui de LL. D. (legum doctor) des deux universités d'Oxford et d'Aberdeen.

Le tour d'esprit pratique et les instincts humanitaires de Franklin ont, depuis lors, toujours été considérés comme les traits dominants de l'esprit américain: Franklin n'a pas été seulement une individualité, il est un type et une incarnation.

Par tout ce qui précède, on connaît maintenant les antécédents de la philosophie en Amérique: ce furent d'une part la scolastique calvinienne, de l'autre les idées empruntées aux philosophes anglais contemporains et principalement à Locke: c'est ce double élément que nous allons retrouver chez Jonathan Edwards, avec qui naquit en Amérique, non *la* philosophie ou *une* philosophie, mais la *spéculation* philosophique.

Comme on l'imagine aisément, Edwards lui même avait eu des précurseurs. Le premier manuel de Logique usité à Harvard avait été le manuscrit apporté d'Angleterre par Charles Morton. Après lui, Will. Brattle (1661–1717) eut le mérite d'être le premier Américain de naissance qui publia un manuel sur ce sujet. L'ouvrage, qui parut sous forme d'un opuscule d'environ 60 pages in octavo, était écrit en latin sous le titre de:

"Compendium Logicæ secundum principia D. Renati Cartesii plerumque efformatum. . . ." Il procède par manière de questionnaire et se divise en quatre parties, qui répondent aux *quatre* opérations de l'esprit: appréhension, jugement, raisonnement et composition. Aux éditions subséquentes on ajouta en note des références à la philosophie anglaise. Ce manuel fut usité à Harvard jusqu'en 1765[1].

Trois ans avant Franklin et deux ans après la concession de la charte qui autorisait, à Saybrook, l'érection de la "collegiate school" (on n'osait pas encore dire "college"), germe de la future université de Yale, Jonathan Edwards, le cinquième d'une famille de onze enfants, vit le jour à East-Windsor (Connecticut). Son père avait été gradué à Harvard en 1691[2].

Ce fut un enfant précoce. De très bonne heure, il avait composé un petit écrit sur les mœurs de l'araignée des bois. A l'âge de douze ans, apprenant qu'un de ses compagnons, du même âge, avait soutenu la thèse de la matérialité de l'âme, il lui écrit une lettre dans laquelle, feignant d'être sur le point de se rendre à sa manière de voir, il lui demande préalablement de lui donner la solution de quelques difficultés, sous le couvert desquelles il présente une critique ingénieuse et subtile de la conception de son jeune adversaire. Trait de mœurs original, qui nous révèle la gravité et le sérieux dans lequel l'instruction des enfants était alors conduite, et le caractère élevé de leurs préoccupations juvéniles.

A treize ans, il entrait au collège de Yale; dès dix-sept ans, il y prenait ses degrés "avec tous les honneurs que l'institution pouvait conférer à cette époque". Déjà durant le cours de ses premières études, le président avait écrit à son père, lui signalant "les aptitudes pleines de promesses et les grands progrès de son fils dans la science".

Un exemplaire de l'"Essai sur l'Entendement humain", donné en 1714 au nouveau collège par le gouverneur Yale, devait faire époque dans l'histoire de la pensée américaine; car Edwards, qui s'était mis à le lire "avec plus d'avidité, nous dit-il lui-même, que n'en met l'avare le plus cupide à recueillir des poignées d'or et d'argent", y trouva l'occasion qui donna l'impulsion à son activité philosophique.

[1] Cf. "Early American philosophers" par Adam Leroy Jones.

[2] *Jonathan Edwards*, par A. V. G. ALLEN, que nous avons cité plus haut.

Dès ce moment, entre quatorze et dix-sept ans, il recueillait, par manière de notes détachées, publiées plus tard sous le titre de *Notes on Mind,* les éléments d'un grand traité sur l'Esprit et la science naturelle. Ce n'était qu'un essai de commençant, mais la suite de sa vie et de ses écrits nous montre que ces vues élaborées dès son jeune âge, ne se modifièrent que fort peu par la suite[1].

Il est difficile de rendre compte de cette ébauche de jeunesse, où les paragraphes se suivent sans lien apparent, comme dans le manuscrit des *Pensées* de Pascal. Elle joint au désavantage, ordinaire chez Edwards, d'une expression insuffisamment claire, le rare mérite d'une extrême "suggestivité", car la valeur philosophique de ce premier essai, surprenant chez un étudiant de son âge, est incontestable, surtout si on tient compte de la difficulté qu'il y avait à cette époque en Amérique, à se familiariser avec la littérature philosophique, encore presque inconnue dans le pays. Ce fait, est aussi ce qui donne à son cas un grand intérêt psychologique, sa spéculation n'en étant que plus spontanée et moins influencée par ses lectures. Si nous voulons essayer de condenser en un système quelque peu cohérent les conceptions philosophiques éparses dans les écrits divers d'Edwards, nous pouvons les ranger sous deux chefs principaux, Epistémologie et Ethique, qui répondent aux deux facultés sous lesquelles, Edwards, par ses maîtres, héritier, peut être inconscient, de la tradition scolastique, classait tous les phénomènes psychologiques, l'Entendement et la Volonté.

Le point de départ de l'Epistémologie et de la Psychologie d'Edwards fut, comme nous l'avons vu, la conception de Locke, bien qu'il l'ait modifiée avec indépendance sur plusieurs points.

Pour lui, comme pour le philosophe anglais, toutes les idées ont leur origine dans la sensation, aucune n'est innée dans le sens absolu du terme, et on ne saurait attribuer ce caractère qu'à certains principes, tels que le principe de causalité, en ce sens du moins que l'esprit humain est fatalement entraîné à les formuler. Sur ce dernier point Edwards est en parfait accord avec les données de la Scolastique ancienne.

[1] A cette même époque il rédigeait également des "Notes sur les Sciences naturelles" (Astronomie, Géologie, Météorologie, théorie atomique, etc.), qui ont fait dire à un savant, Benj. Silliman que "s'il s'était consacré à l'étude des sciences physiques, il aurait pu devenir un émule de Newton".

La conscience psychologique n'est autre que "l'esprit percevant ce qui est en lui, idées, actions, passions et tout ce qui y est perceptible: c'est une sorte de sensation au dedans du Moi". L'acte par lequel nous percevons des idées simples, l'appréhension, est infaillible; l'erreur ne peut intervenir que dans le jugement (autre conception scolastique). Le raisonnement, troisième opération de l'esprit, implique une idée de volontaire: on ne peut s'empêcher de percevoir, de se rendre compte, mais on n'est obligé de raisonner que si on le veut bien.

C'est l'association des idées, selon Edwards comme selon Hume, qui engendre pour la plus grande part l'activité de l'esprit, le raisonnement, la contemplation, qui donne également naissance aux appétitions, comme aux répugnances et aux préjugés, qui permet le dressage des animaux.

Toujours selon la tradition de l'école, il considère l'union de l'âme et du corps comme une union souverainement intime, impliquant que toute altération dans l'âme a nécessairement son contre-coup dans le corps. Il est vrai, d'autre part, comme nous le verrons plus loin, qu'il réduira le corps à n'être qu'une impression, une "passion" de l'âme, pour employer le terme scolastique, lequel se représente tout naturellement à la plume et à la pensée à la lecture des écrits d'Edwards.

Quant au problème de l'identité du Moi, il ne saurait admettre la solution de Locke qu'elle consiste dans l'identité de la conscience, car, lui semble-t-il, l'Eternel pourrait toujours, s'il lui plaisait, anéantir un moi quelconque et le recréer de toutes pièces dans un état de conscience absolument identique au précédent, sans qu'il y eût cependant pour cela identité réelle du moi nouveau et du moi ancien. Il considère donc le problème comme non résolu.

Mais le trait le plus saillant, et le plus intéressant de la philosophie edwardsienne, c'est l'*Idéalisme* qui la pénètre et l'anime tout entière.

Pour lui le néant étant inconcevable, en même temps que contradictoire pour l'intelligence, "il doit y avoir un être nécessaire, éternel, infini, omniprésent", lequel, ne pouvant être conçu comme solide, est identique a l'espace, la seule réalité (?) que nous ne puissions concevoir comme inexistante. Or l'existence est le plus grand bien, la plus grande perfection, "ce en quoi toute excellence se résout". C'est donc parce qu'il est l'être

infini, que Dieu est l'excellence infinie: "Il est impossible que Dieu soit autre chose que souverainement excellent, car il est l'existence infinie, universelle, comprenant toutes choses. . . . Il est lui-même, si je puis ainsi parler, une quantité infinie d'existence. En comparaison avec lui, tous les autres doivent être regardés comme rien. . . . Les esprits, eux, sont des communications du grand Esprit originel; et indubitablement, dans la stricte propriété du terme métaphysique, *Il* est et il n'y a personne d'autre que Lui. . . . Toute excellence et toute beauté dérivent de lui, de la même manière que tout être: et, strictement parlant, toute autre excellence n'est qu'une ombre de la sienne". (Notes on Mind.)

La loi de l'existence, c'est la loi d'amour; le grand bonheur de Dieu consiste dans l'amour de complaisance qu'il a pour sa propre existence. L'amour est donc la suprême excellence, et le devoir de l'homme est de s'y conformer. Cet amour de Dieu pour lui-même, qui pourrait sembler égoïste, "est l'amour de toutes choses, puisque toutes choses ne sont que des communications de lui-même". (Ibid.)

"Nous devons concevoir l'excellence divine comme un amour infini et universel, qui s'étend à toutes choses d'une manière proportionnée, dans une pureté et une douceur parfaite; bien plus, il inclut le vrai amour de toute créature, car cela est son esprit, ou, ce qui est la même chose, son amour. Et, si nous y prenons garde, lorsque, étant dans la meilleure disposition, nous méditons sur la divine excellence, l'idéal que nous nous formons de cette tranquillité et de cette paix qui semble projetée et répandue au dehors sur la terre entière et sur l'univers, se résout naturellement dans l'idée d'un amour général et d'une ivresse partout diffusée". (Ibid.)

L'être, si on cherche à le concevoir en dehors de tout rapport avec une intelligence, n'est plus qu'un vide, un néant; car l'idée de substance impliquant celle de solidité, et celle de solidité la notion de résistance, laquelle est une action, et l'activité à son tour, n'appartenant qu'aux êtres libres et volontaires, "les esprits seuls sont proprement substance"; tout le reste, couleur, mouvement, solidité, résistance, ne pouvant se concevoir que par rapport à un sujet connaissant est purement relatif. Mais les esprits finis à leur tour ne sont que des dimanations du grand Esprit divin. "La substance c'est donc Celui en qui toutes choses consistent".

La connexion de l'âme et du corps se réduira a n'être que "la connexion des opérations de l'âme avec tels ou tels modes de ses propres idées, ou tels actes intellectuels de la divinité".

Conséquemment : "l'univers n'existe que dans la pensée de Dieu." La vérité est l'accord de notre esprit avec les choses objectives, mais "les choses corporelles ne peuvent avoir qu'une existence mentale". "Nos perceptions, ou les idées que nous recevons passivement de nos corps, nous sont immédiatement communiquées par Dieu". "Les corps n'ont pas d'existence propre". "Toute existence est mentale ; l'existence de toutes choses est idéale". "Le monde est un monde idéal[1]". (Notes on Mind.)

"L'espace est nécessaire, éternel, infini, omniprésent. Mais je ferais aussi bien de m'exprimer clairement et de dire, comme je l'ai déjà fait, que l'espace est Dieu[2]". "Ce qui est véritablement la substance de tous les corps, c'est l'idée infiniment exacte et précise qui existe dans la pensée de Dieu, avec sa volonté stable de communiquer graduellement celle-ci, à nous-mêmes et à d'autres esprits, selon certaines méthodes et lois fixes et exactement établies".

Ces vues idéalistes semblent avoir toujours formé le substratum de la pensée d'Edwards, et en 1725, il écrivait encore dans son journal, à la date du 12 février : "La chose dont j'ai besoin maintenant pour me faire une idée plus claire et plus immédiate des perfections et de la gloire divines, est une connaissance plus nette de la manière dont Dieu se comporte par rapport à l'esprit et à l'intelligence, pareille à celle que j'ai de ses opérations concernant la matière et les corps".

Finalement il semble qu'Edwards n'eût pas répugné à la théorie évolutionniste si chère au cœur des modernes, car il

[1] On a discuté à plusieurs reprises, et jusqu'à ces derniers temps, la question de savoir si les œuvres de Berkeley, dont les vues idéalistes se rapprochent beaucoup de celles d'Edwards, ont été la source inspiratrice où ce dernier les aurait puisées.

Voir en particulier dans la *Philosophical Review,* numéro de janvier 1902, l'article sur les "Sources de l'Idéalisme de Jonathan Edwards", par John Mac Cracken, président de Westminster College, qui répond par la négative. Il n'est pas douteux toutefois qu'Edwards ne doive beaucoup à Malebranche, traduit en anglais dès 1694 et 1704.

[2] Il est à noter que, dans quelque autre passage, il se contentera de présenter l'idée de l'espace, comme une idée nécessaire, sans cependant pour cela l'identifier à Dieu.

paraît admettre, au sein du chaos primordial créé par Dieu, à l'origine des choses, une aptitude inhérente au classement et à l'organisation spontanés, sur la base des lois immanentes à la matière ; bien qu'il dénie expressément cette spontanéité de développement dans le régne végétal et animal, où il lui semble plus convenable et plus digne de supposer l'intervention divine immédiate.

Sur ces entrefaites, son entrée dans le clergé interrompait la suite de ses méditations spéculatives. De 1724 à 1726, il exerçait à Yale les fonctions de *tutor,* et écrivait la plus grande partie de son "Religious Diary" (journal religieux) où l'on sent le travail mystique d'une âme dominée par le sentiment de la souveraine volonté de Dieu, comme d'une autorité inconditionnée et arbitraire, et l'effort d'un esprit qui cherche à se convaincre de dogmes qui éveillent en lui de grandes difficultés et de réelles répugnances.

En 1727, il était ordonné et s'établissait à Northampton comme pasteur. Dès lors, pendant de longues années, sa vie devenait celle d'un ministre, absorbé par le soin de sa paroisse et les préoccupations de ses fonctions spirituelles.

Parmi les nombreux écrits, tous désormais d'inspiration théologique ou mystique, qui sortirent de sa plume depuis son entrée dans le ministère, nous ne nous occuperons que de ceux qui ont une portée et une signification philosophiques.

Omettant donc sa conférence délivrée à Boston en 1713, sur "Dieu glorifié par la dépendance de l'homme", nous nous contenterons de signaler son sermon imprimé en 1734 : "Une divine et surnaturelle lumière communiquée immédiatement à l'âme . . . d'une nature toute différente de celle qui est obtenue par les moyens naturels". Nous y trouvons comme un premier essai des conceptions du *Transcendantalisme* américain, dont nous aurons à reparler plus longuement, avec cette différence toutefois, chez Edwards, qu'il ne s'agit pas pour lui de proclamer, comme le firent plus tard les Transcendantalistes, la qualité divine de l'intellect humain : la lumière dont il veut parler, est un élément étranger de sa nature à la constitution essentielle de notre esprit, c'est l'esprit même de Dieu, se communiquant à l'homme pour lui donner le sentiment de la vérité de la révélation : c'est une lumière surnaturelle et non une lumière naturelle.

Citons encore ses traités sur "le gouvernement moral de Dieu", et sur "le châtiment" après la mort, lequel il maintient devoir être éternel, car sans cela il s'ensuivrait que Dieu "n'exerce pas de gouvernement moral sur le monde".

Ses sermons, qui appartenaient au genre alors dominant, semblent avoir été des plus véhéments parmi ceux des prédicateurs de l'époque, et il en a laissé, sur la damnation éternelle, dont l'effet devait être très impressionnant sur son auditoire[1]. Par une contradiction étrange, cet homme, qui professait que la volonté humaine est essentiellement mauvaise d'une malice actuelle et coupable, que la majorité de l'humanité est prédestinée à la perdition, qu'elle n'a pas en réalité de libre arbitre, ne se lassait pas d'exhorter et de pousser ses fidèles à la conversion dans les termes les plus pressants. Ces sermons ont toutefois ceci de particulier qu'ils contiennent un élément intellectuel. A plusieurs reprises, l'orateur cherche à inculquer à ses auditeurs l'idée que le fidèle ne doit pas s'interdire toute lecture en dehors de la Bible, mais qu'il peut et doit faire porter son étude sur d'autres objets encore.

A partir de 1785, s'ouvre dans la vie d'Edwards, entièrement absorbé par le ministère paroissial, une période mystico-théologique. Northampton devint, sous sa conduite, à deux reprises, le théâtre d'un de ces classiques "revivals" (résurrection) du sentiment religieux, avec lesquels le protestantisme américain nous a familiarisés depuis deux siècles, sorte de crise morale s'étendant à des populations entières, et qui entraîne souvent des accès publics de cris, de larmes, d'évanouissements, de "trances", etc., qui rappellent quelque peu les exploits des *convulsionnaires* de Saint-Médard. Mais Edwards, comme tous ses compatriotes, considérait avec sérieux toutes manifestations du sentiment religieux; convaincu qu'elles étaient l'œuvre de

[1] Tel le sermon prononcé par lui à Enfield, sur "Le pécheur entre les mains d'un Dieu irrité", et qui est resté le type caractéristique et classique du genre. Il y représente le fidèle suspendu par un cheveu au dessus du brasier infernal, en attendant que la main de l'Eternel qui le supporte, lassé de ses iniquités, le laisse tomber à tout jamais dans le gouffre béant des flammes éternelles. Et comme l'auditoire, glacé d'horreur, frémissait et sanglotait à ses terribles paroles, l'orateur épouvanté lui même de ses propres peintures, les exhortait néanmoins, dit-on, à ne pas troubler par leurs gémissements la dignité du service religieux en interrompant la prédication de la parole de Dieu.

la grâce divine, il écrivit à ce sujet son traité des "Religious affections", suggéré par le cas qu'il avait sous les yeux et qui était son œuvre.

Les "affections" de cette nature sont engendrées dans l'esprit par l'action de l'Esprit-Saint, qui fait naître en lui une nouvelle sorte de perceptions ; "ce n'est pas une faculté nouvelle, mais un fondement nouveau, mis dans la nature de l'âme, pour un exercice d'espèce nouvelle, de la faculté de l'entendement . . . et de la faculté de la volonté". Car l'esprit de Dieu ne fait qu'agir sur les principes naturels, quoique selon un mode spécial. Comme on le voit, cette doctrine est assez analogue à celle des dons du Saint-Esprit dans la théologie catholique.

Des dissentiments avaient surgi, en 1750, entre le pasteur et sa paroisse au sujet d'une direction nouvelle qu'il cherchait à lui imprimer ; ces dissentiments aboutissaient bientôt à son remercîment de la part de ses fidèles, après vingt-quatre ans de services, et il allait s'établir à Stockbridge, à quarante milles de Northampton, comme missionnaire chez les Indiens. C'est à ce moment qu'une de ses filles, Esther, épousait Aaron Burr, récemment nommé président de Nassau-Hall (Princeton) : elle devait être la mère d'un futur vice-président des Etats-Unis.

C'est durant cette dernière période de sa vie, pendant laquelle il était rendu à ses méditations, qu'il fit paraître ces ouvrages de philosophie théologique qui ont fondé sa réputation. En 1754, il publiait son : *Enquiry into the modern Notion of the Freedom of the Will*[1] (Recherche sur la notion moderne de la liberté de la volonté), son principal et plus important ouvrage, "contribution unique offerte par l'Amérique à la philosophie supérieure[2]".

Son but, comme il le déclare déjà dans une lettre au Révérend J. Erskine en 1748, était de faire passer la doctrine calviniste sur la liberté, par l'épreuve du raisonnement, et de montrer qu'elle n'était pas, comme on l'avait prétendu, en contradiction avec le sens commun ; mais qu'au contraire l'idée d'une volonté qui se

[1] En voici le titre *in extenso: A careful and strict enquiry into the modern Notion of that Freedom of the Will, which is supposed to be essential to Moral Agency, Virtue and Vice, Reward and Punishment, Praise and Blame.* C'était l'époque des titres interminables et des formules solennelles.

[2] *Jonathan Edwards,* par A. V. G. Allen.

déterminait d'elle-même, comme le maintenaient les Arminiens, était absurde et contradictoire.

C'est dans cet ouvrage principalement, que se trouve formulé le second aspect de sa philosophie, le côté moral ou éthique de celle-ci.

La volonté, laquelle inclut l'instinct du bonheur et la faculté de jouir ou de souffrir, est l'inclination prédominante par laquelle nous nous portons au choix d'un objet. "Un acte de volonté est un acte de choix". "La volonté est toujours le plus grand bien apparent" . . . "l'âme choisira toujours ce qui, dans la considération présente de l'esprit, . . . lui apparaît comme le plus agréable".

Toute détermination dans la volonté est un effet, elle suppose donc une cause déterminatrice, un motif.

D'autre part, l'idée de nécessité suppose un lien absolu et irrésistible entre une cause, un motif, et un effet, une volition.

Si la volonté se déterminait elle même, comme la faculté, antécédemment à son propre choix, était indifférente à ce choix, il faudrait qu'elle eût d'abord produit une "détermination à se déterminer": mais la même nécessité se représente pour cette nouvelle détermination préalable, et ainsi "ad infinitum". Il faut donc, selon Edwards, en arriver à un premier acte où la volonté n'est pas libre, du moins dans le sens vulgaire du mot: car comment expliquer qu'une faculté, par nature et par essence indifférente à tout choix déterminé, passe soudain de cette indifférence au fait de la volition, sans aucune intervention extérieure[1]. Ce serait supposer, ou bien que la volition en question, qui est un effet, est en même temps sa propre cause, puisqu'*elle se tire elle-même* de la pure potentialité, de la volonté,—ou bien qu'elle est le produit d'une autre volition antécédente,

[1] C'est précisément sur ce principe, si nettement entrevu par Edwards, qu'est basée la théorie "thomiste" de la *prémotion physique* ou de l'intervention déterminatrice de Dieu dans tout acte volontaire. Si la volonté, supposée par nature indifférente à toute élection déterminée, n'y était pas mue (*librement!*) par la cause première,—au moins au principe et médiatement,—l'idée qu'elle passât spontanément du pouvoir à l'agir, de l'indifférence essentielle et radicale à une détermination donnée, impliquerait contradiction; car ceci ne pourrait s'expliquer qu'en supposant à la fois détermination et indétermination dans le même sujet, au même point de vue, et vis à vis du même objet! . . . Ce qui est indifférent *par essence*, ne peut devenir *spontanément* déterminé!

pour laquelle la difficulté renaît tout entière, "ad infinitum", comme nous l'avons dit.

La volonté, pour Edwards, n'est donc *pas libre,* si ce n'est en tant qu'elle n'est pas mue mécaniquement et "ab extrinseco": nous ne sommes pas poussés irrésistiblement par un agent externe, mais nous suivons fatalement, quoique spontanément, les inclinations de notre nature individuelle.

Le caractère de vice ou de vertu, dans un acte, procède non de la cause, du mobile, mais de la nature elle-même de l'acte volontaire, car la volonté n'est pas douée de libre arbitre. Elle est dite libre en tant que spontanée, en tant que dégagée de toute coaction, en tant que mue par une appétition connaturelle, laquelle provient ou de la nature ou de la grâce, mais à laquelle elle ne peut résister. Si les inclinations sont bonnes, la volonté est bonne et louable, si elles sont mauvaises, la volonté est mauvaise et condamnable. Mais le pouvoir de résister à ces inclinations n'est pas une prérogative de la volonté, parce que tout évènement, aussi bien humain que naturel, est déterminé d'avance par une volonté souveraine et infiniment efficace: le nier, serait ruiner la Providence et la certitude de la science divine.

Cet écrit, dont les doctrines ne sont pourtant qu'une réédition de celles de Calvin, créa une vraie sensation, tant dans le public, qui n'y voulut comprendre, malgré les protestations d'Edwards, qu'une négation de la liberté, que dans les milieux théologiques d'Amérique et d'Ecosse, où le livre était annoncé déjà et attendu. Les doctrines qui y étaient contenues causèrent même quelque scandale; on était surpris de voir un membre du clergé nier le libre arbitre, car, comme l'écrivit alors en Ecosse lord Kaimes, un nécessitarien: "Si nos mobiles ne sont pas en notre pouvoir ou sous notre contrôle, au fond, nous n'avons pas de liberté". Une controverse pour ou contre les théories énoncées naquit aussitôt, et ce n'est que vers la fin du XIXe siècle que s'en éteignirent les derniers échos. Néanmoins le mouvement général de la pensée philosophique, depuis Edwards, a été de plus en plus en s'éloignant des vues qu'il avait émises.

Le grand mérite de son ouvrage est donc d'avoir ouvert une question et éveillé un mouvement spéculatif; c'est un écrit qui *fit penser.*

Outre le traité dont nous venons de parler, il en est plusieurs autres où s'achève et se dessine la pensée de l'auteur et que nous ne saurions omettre de mentionner en passant.

Dans un écrit sur "le péché originel", Edwards soutient la thèse singulière que tout homme n'étant qu'un par nature avec Adam, et par conséquent identique à lui, le péché originel est nécessairement universel dans sa transmission héréditaire. L'homme toutefois ne sera puni que pour les fautes personnelles qu'il commettra, d'ailleurs fatalement, faute de secours surnaturel. Comme on le remarque, dans une telle hypothèse, il n'y a pas à proprement parler transmission, mais simplement continuation du péché originel dans les individus par voie d'hérédité.

Le péché n'est pas l'œuvre de Dieu, si ce n'est en tant qu'il dispose les choses de telle manière que le péché s'en suit certainement.

Le plus important de ses écrits, après celui qu'il composa en 1788, sur la liberté, est son "Treatise on the nature of true Virtue" (Traité sur la nature de la vraie vertu), ouvrage composé pour ainsi dire en regard des écrits de Hume et d'Hutcheson, et où il développe toute son Éthique. Acceptant la définition d'Hutcheson que la vertu c'est l'amour, un amour de bienveillance, il pose que cet amour doit avoir pour objet l'être, la plus sacrée des réalités, sainte à proportion de son éloignement du non-être. L'amour de Dieu pour lui-même, être infini, est donc le prototype infini de toute vertu ; toute vertu humaine ne saurait être vraie que si elle s'étend à l'être universel et absolu, c'est-à-dire à Dieu, et les affections spéciales ne sauraient être bonnes que si elles naissent de l'amour désintéressé de l'être absolu et total, de l'amour de Dieu, et représentent par conséquent autre chose qu'un amour égoïste de complaisance.

La moralité s'origine donc finalement dans la perfection entitative de Dieu, et non dans un caractère ou une loi morale distincts mais inhérents à lui ; sa base est métaphysique plutôt qu'éthique, car, comme Edwards l'écrivait lui-même : "la vraie vertu consiste premièrement non dans l'amour de n'importe quel être particulier à raison de sa beauté ou de sa vertu, ni même dans la gratitude pour l'amour qu'il nous porte, mais dans une propension et une union du cœur avec l'être considéré en soi", c'est-à-dire pour Dieu, et conséquemment aussi pour toutes choses créées dans la mesure où elles participent à la raison d'être.

Il ne faut pas confondre l'approbation de la conscience, dictamen de la raison pratique, avec les inclinations, l'approbation, les affections du cœur, lesquelles, si elles sont causées par Dieu, sont, comme nous l'avons vu plus haut, un fruit spécial de l'Esprit-Saint (traité des "Religious affections").

Ce traité et ses "Sermons on Charity and its fruits" ont eu, à raison de leur caractère religieux, accès chez un grand nombre d'âmes, et ont contribué à développer des goûts et des habitudes spéculatifs chez une portion notable de la population des Etats-Unis[1].

Dans la dernière année de sa vie (il était âgé de cinquante-trois ans), son gendre Aaron Burr étant mort, on lui offrit la présidence de Nassau-Hall, qu'il n'accepta qu'avec répugnance; parti en janvier 1758, il eut le temps de prêcher plusieurs fois dans la chapelle du collège, et de "donner les questions en *divinity* à la senior class", lorsqu'il mourut de la petite vérole le 22 mars 1758.

"Parmi les grands noms du siècle dernier en Amérique, le sien est le seul qui puisse rivaliser avec celui de son célèbre compatriote Franklin". (Allen). Son œuvre avait été d'introduire un élément philosophique dans la doctrine calviniste, de la rationaliser pour ainsi dire. Son mérite fut d'inaugurer le premier une ère de spéculation intellectuelle qui lui survécut; elle se prolongea comme un mouvement ondulatoire qui mit en vibration toutes les intelligences dans la Nouvelle-Angleterre, et eut sa répercussion par delà l'Atlantique jusque dans la mère-patrie.

S'il ne fut pas un des grands génies dont s'honore l'humanité, toutefois on ne saurait lui contester le titre de philosophe et de penseur.

Autour de cette étoile de deuxième grandeur, il est une pléiade d'astres plus petits, qui méritent au moins une mention à côté de celui dont l'éclat les enveloppe et de la lumière duquel ils rayonnent.

Ce fut d'abord et surtout Samuel Johnson (1696–1772), le premier président de King's College (Columbia), qui fut "tutor" à Yale, pendant qu'Edwards y était étudiant. Le plus remarquable expositeur de Berkeley en dehors de l'Angleterre, et le

[1] "Philosophy in America", par NOAH PORTER, dans l'*Histoire de la Philosophie*, par UEBERWEG.

premier Américain qui ait publié un système d'Ethique. C'est à l'époque du séjour temporaire de Berkeley à Newport (1728–1731) qu'il fit sa connaissance et s'initia à son système qu'il adopta et sut même perfectionner. Il s'établit dès lors entre les deux penseurs une correspondance philosophique considérable et intéressante.

Après avoir refusé de se charger de la présidence du collège de Philadelphie, fondé par Franklin, il finit par consentir à accepter celle du collège de New-York (aujourd'hui Columbia) ; il remplit ces fonctions avec succès de 1754 à 1763. Homme remarquable par sa science, il fut un penseur indépendant et réfléchi. Il avait reçu des deux universités anglaises de Cambridge et Oxford, le grade de M. A. et plus tard, de la dernière, celui de D. D. (doctor of divinity).

En 1752 Benj. Franklin publia à Philadelphie les "Elementa philosophica" de Johnson, qui furent réédités à Londres, en 1754, et usités comme text-book à Philadelphie et à New-York. Ils comprenaient deux parties. "Noetica" et "Ethica", philosophie de l'esprit et philosophie de la conduite.

Sa conception du monde extérieur et de la réalité matérielle est celle de Berkeley, mais sa psychologie contient plusieurs éléments originaux. Il distingue entre les idées nées de la perception sensible, et les conceptions basées sur la conscience interne ou l'examen conscient des dites idées ; ces idées constituent le monde sensible, les conceptions le monde spirituel.

Comme les Scolastiques, il admettait l'évidence intuitive de certains principes premiers, base et point de départ de toute science, et connus par une sorte de lumière naturelle inhérente à l'intellect, et que Dieu y a comme allumée.

Il est nécessaire de supposer un être premier, nécessaire et infini, duquel, en réalité, toute action procède, même celles de la matière, car il ne peut y avoir de causes que les causes volontaires et conscientes.

La Morale est l'art d'arriver au bonheur par la connaissance de nous mêmes et la pratique de la vertu. Le bien consiste dans le libre choix de tout ce qui est vrai et dicté par la raison droite. Le critérium du bien, c'est le bonheur qu'une chose nous fait éprouver, mais par rapport à la nature humaine totale, c'est-à-dire, considérée comme rationnelle et immortelle, car le bien est toujours conforme à la nature des choses.

Le devoir implique la soumission à la conscience, l'amour rationnel de soi même et la bienveillance pour autrui. La moralité n'est d'ailleurs que la religion naturelle pratique.

Par l'originalité et le caractère personnel de sa spéculation Johnson constitue certainement un philosophe intéressant et d'une incontestable valeur.

Parmi les tenants et les interprètes d'Edwards, lesquels dévièrent tous plus ou moins des doctrines du maître, il faut mentionner tout d'abord Jonathan Edwards "le jeune", fils de celui-ci; il ne fit guère que reprendre, exposer et développer sans grande originalité les enseignements de son père (1745–1801).

Citons encore Samuel Hopkins (1721–1783), père de l'Hopkinsianisme, forme mitigée de l'Edwardsianisme; Joseph Bellamy (1719–1790); Nathaniel Emmons (1745–1840), pratiquement continuateur d'Hopkins; et Timothy Dwight (1752–1817), qui fut de 1795 à 1817 président de Yale. Il développa surtout dans son enseignement l'élément philosophique et éthique contenu dans les écrits de celui auquel il se référait volontiers comme à une autorité décisive et finale; il fut un écrivain méthodique et clair, mais peu porté aux conceptions personnelles et de faible originalité.

Parmi les critiques d'Edwards, nous devons nommer James Dana (1735–1812), D.-D. Whedon (1808–1885) et Rowland Hazard (1801–1883) philosophe pénétrant, qui publia en 1864 un traité "sur la liberté de l'âme dans l'acte de le volonté", et deux lettres à Stuart Mill, sur "la causalité et la liberté" (1869), qui furent traduites en allemand en 1875.

Eutre les années 1820 et 1840 une controverse relative aux doctrines du maître avait éclaté parmi les disciples d'Edwards. Nathanaël Taylor (1786–1858) professeur à Yale, le président Jeremiah Day et Henry P. Tappan professeur à l'université de New-York, nommé en 1852 chancelier de celle du Michigan, et critique rigoureux d'Edwards y eurent une part spécialement active. Le résultat de cette controverse fut une diminution de l'autorité des doctrines d'Edwards, desquelles la pensée américaine n'a cessé de s'éloigner depuis lors.

Cette liste, qui est loin cependant d'être absolument complète[1], nous permet de nous rendre compte que le mouvement créé par

[1] On peut pour plus de détails consulter NOAH PORTER dans UEBERWEG.

Edwards eut une portée, et que sa pensée suscita tout autour de lui une réelle répercussion.

Une idée religieuse avait présidé à la naissance des colonies américaines de la Nouvelle-Angleterre, c'est d'une idée religieuse pareillement que leur vint le premier ébranlement de la pensée philosophique. Ce mouvement a grandi depuis lors, lentement, et parfois avec une lenteur, en singulier contraste avec la promptitude étonnante de la croissance matérielle et du progrès scientifique de la jeune nation. Cependant, ces dernières années ont été témoins, même dans ce domaine, jusque-là quelque peu négligé de la spéculation, d'une poussée et d'une éclosion subites.

L'avenir réserve-t-il à l'Amérique un rayonnement philosophique comparable à celui de sa prospérité et à la splendeur de ses destinées acquises? Le temps seul pourra nous l'apprendre.

Quoi qu'il advienne cependant, il restera toujours vrai que l'Amérique aura dû ses premières impulsions fécondes à l'idée chrétienne, et que son éveil philosophique aussi bien que le point de départ de sa grande histoire ont eu pour origine une inspiration religieuse.

III

L'Influence écossaise

Comme nous l'avons constaté précédemment, ce fut sous l'action prépondérante et le contrôle exclusif des ministres puritains que naquit le mouvement intellectuel dans la Nouvelle-Angleterre. "Le motif théologique, qui, plus que tout autre peut-être, a donné l'impulsion et la direction à la spéculation philosophique dans ce pays[1]", a conservé longtemps et est loin d'avoir perdu son autorité, même à l'heure présente. C'est là un fait qu'il ne faut pas perdre de vue, car il a été longtemps la principale des influences qui ont présidé au développement de la philosophie sur ce continent. S'il s'est rencontré des penseurs indépendants, l'*enseignement,* jusqu'au dernier quart environ du XIXe siècle, a été dominé par la préoccupation supérieure des exigences de la croyance chrétienne, et des intérêts d'une saine moralité.

Durant toute la période révolutionnaire et toute la première moitié du siècle qui suivit, l'étude de la philosophie resta pratiquement confinée dans les milieux de l'éducation, c'est-à-dire parmi le personnel des collèges, qui ne choisissait, pour matière de son enseignement, que les conceptions ou les systèmes les plus aptes à soutenir cette double autorité suprême, de la moralité et de la foi, préoccupation dominante des éducateurs américains.

En 1879, le professeur, aujourd'hui président, Granville Stanley Hall, dans un article du *Mind* que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, faisait remarquer que, parmi les 300 collèges non catholiques alors existant aux Etats-Unis, plus de 200 étaient strictement "*denominational*", et ne donnaient, en philosophie, qu'un enseignement "médiéval et rudimentaire"; plus de 60, en se proclamant *non sectarian,* étaient cependant strictement *évangéliques.* A peine y avait-il alors une douzaine d'universités, où la pensée métaphysique fût réellement dégagée de toute préoccupation théologique. Et si *Andover* par exemple ou *Oberlin* pouvaient se glorifier d'être "moins assujettis au

[1] *The Philosophy of Kant in America,* par J. E. CREIGHTON, article des *Kantstudien* déjà cité.

dogmatisme" que *Princeton,* cependant tout ce que produisaient ces institutions se réduisait à mettre en garde les étudiants contre les "abîmes du scepticisme et du matérialisme". Harvard était l'institution "qui offrait alors le programme le plus extensif d'études philosophiques".

Depuis les origines, la coutume, jamais enfreinte jusqu'à une époque récente, voulait que la direction des collèges fût confiée à un *clergyman.* L'idée primitive avait été, en créant lesdits collèges, de former une pépinière de ministres, et il fut une période où une forte proportion des élèves de Harvard embrassaient régulièrement cette vocation. L'histoire intérieure des divers établissements se confondait donc, avec celle des progrès de l'idée religieuse parmi les élèves.[1] "Les conditions ont sans doute grandement changé depuis cette époque, . . . mais il est vrai encore aujourd'hui que, dans les collèges plus conservateurs, la norme d'après laquelle tout système philosophique est apprécié, est son degré d'adaptabilité à la forme particulière d'orthodoxie que l'institution en question fait profession de soutenir . . . car, de 470 collèges existants aux Etats-Unis, plus de 300 sont contrôlés, directement ou indirectement, par des dénominations religieuses . . . Le fait demeure donc acquis, que c'est l'intérêt théologique, qui a fourni le mobile principal à la spéculation philosophique en Amérique[2]". (Creighton.)

L'influence *théologique* est indubitablement excellente dans les maisons d'éducation, et tous les grands hommes du passé qui ont bâti la grandeur de l'Union américaine, ont été formés sous cette influence dans le respect et le culte de la croyance et de la morale évangéliques. Nul Américain ne songera donc jamais à exclure systématiquement l'idée religieuse de l'enseignement primaire ou même supérieur. Cependant, on conçoit sans peine que, dans les conditions que nous venons d'énoncer, en conservant à la philosophie une place secondaire et une mission subordonnée, cette influence n'ait pu développer le goût de la spéculation indépendante, et le culte de la pensée pour elle-même. Elle a simplement maintenu la tradition de la philosophie "saine"

[1] L'histoire de *Williams College,* par Durfee, et celle d'*Amherst College,* par Edward Hitchcock, par exemple, font une part considérable au développement de l'influence religieuse parmi les étudiants; ce dernier décrit avec complaisance 14 *revivals,* opérés parmi les étudiants jusqu'en 1863.

[2] *Philosophy of Kant in America.*

(sound philosophy), ce qui n'est pas d'ailleurs un petit mérite; c'est néanmoins à ce régime, pour une part, qu'il faut attribuer l'infériorité relative de l'Amérique dans cette branche spéciale des connaissances humaines.

Fondées en majeure partie par des réfugiés religieux, dominées dès l'origine par l'influence cléricale qui façonna l'esprit public et eut l'honneur et le mérite d'originer l'activité intellectuelle, les colonies américaines avaient vu, à mesure que l'instruction supérieure cessait d'être le fait exclusif du clergé, un esprit plus laïque et plus affranchi de toute influence dogmatique se développer dans leur sein.

En 1765 commençaient à se faire sentir les premiers ébranlements des convulsions politiques qui allaient enfanter à l'indépendance la future nation américaine.

A cette époque, il existait déjà dans les colonies quarante-trois journaux, dont onze dans le seul état de Massachusetts, sans compter quatre *magazines,* sorte de revues littéraires et scientifiques d'une portée plus relevée. Ce fut Franklin qui, en 1741, en avait publié à Philadelphie le premier spécimen américain, sous le titre de *"General Magazine and Historical Chronicle".*

Ces publications diverses, en dépit des excès inévitables où pouvaient les entraîner l'ardeur de la polémique, témoignaient d'une vie littéraire déjà avancée. Aussi, en 1775, lord Chatham leur rendait devant la Chambre des Lords un éloquent témoignage, déclarant que par elles l'Amérique non seulement prouvait qu'elle était partie intégrante du monde civilisé, mais encore citoyenne de la république des Lettres. (Tyler.)

Cependant, l'influence des déistes anglais, les Shaftesbury, les Collins, les Toland, les Tindal, les Woolston, les Chubb, les Morgan, les Bolingbroke, et, dans le domaine philosophique, le scepticisme que Hume avait dérivé des doctrines de Locke, s'étaient, durant la seconde moitié du XVIII[e] siècle, infiltrés peu à peu parmi la classe éclairée des colonies: sans faire naître, toutefois, chez ces populations essentiellement modérées l'espèce de fureur blasphématoire que ces mêmes conceptions avaient développée parmi les populations du Vieux Monde.

"Une tranquille religion d'humanitarisme, qui attachait peu d'importance aux miracles et aux doctrines abstruses, ou à l'autorité divine de l'Ecriture, prévalut un temps chez bon nombre

de personnages considérables, doués d'une grande puissance de sens commun prosaïque, mais d'intellectualité faible, parmi lesquels il faut mentionner Franklin, Jefferson et John Adams (deux futurs présidents des Etats-Unis). Grâce à l'autorité de ces personnalités éminentes, "cette phase de libre-pensée fut d'importance considérable, mais l'influence dominante, dans la Nouvelle-Angleterre et jusqu'à la naissance du *mouvement transcendantaliste,* fut celle qui dériva d'Edwards[1]", c'est-à-dire, en somme, de la philosophie traditionnelle et "orthodoxe".

L'histoire littéraire de la *période révolutionnaire* (1765–1783) nous fait assister à un spectale d'activité politique et polémique intense, où les préoccupations philosophiques s'effacent complètement pour faire place aux questions de droit politique et international, qui font éclore toute une littérature de combat.

Cette littérature, éloquence ou traités politiques, s'est imposée à l'attention de l'Europe entière, soutenue, comme elle le fut bientôt, par les événements politiques qui en soulignèrent l'apparition, et qui, changeant la face du Nouveau Monde, réagirent, par contre-coup, sur toutes les sociétés de l'Ancien. Elle a produit en particulier le fameux traité des "Droits de l'homme", publié en 1792 par Thomas Payne, comme défense des principes de la Révolution française.

Toutefois, comme cette littérature, presque toute de circonstance, ne présente avec la philosophie qu'une connexion lointaine, il nous suffira de la mentionner en passant,—la période révolutionnaire s'étant montrée, comme on devait s'y attendre, "tout à fait impropre au développement de la pensée spéculative". (Curtis.)

On en peut dire autant de la période qui lui succéda immédiatement jusque vers le milieu du XIX[e] siècle, laquelle fut caractérisée au début par un travail absorbant d'organisation, et "troublée par des guerres civiles et étrangères, suivies par une affluence sans précédent de l'immigration. L'immensité des territoires à conquérir, les richesses naturelles du pays au point de vue de l'élevage, de la culture, de l'industrie minière, —le développement croissant des manufactures, l'extension du commerce et l'accumulation de la fortune, toutes ces causes se combinèrent en une somme de conditions défavorables au progrès scientifique et philosophique". (Curtis.)

[1] *A Century of Science,* par John Fiske, Boston, 1890, ch. v.

Vers le milieu du siècle qui vient de finir, M. de Tocqueville, analysant les divers éléments qui constituaient l'esprit de la démocratie américaine, faisait remarquer la part presque nulle qu'avait la philosophie dans les préoccupations de ce peuple nouveau[1].

Un fait, plus considérable qu'il ne pourrait sembler à première vue—car il ouvre, pour ainsi parler, une ère dans l'histoire de la philosophie en Amérique—marqua le début de la période révolutionnaire. En 1768, *John Witherspoon,* alors âgé de quarante-six ans, était appelé d'Europe à la présidence de Princeton.

Cet Ecossais, descendant par sa mère du fameux Knox, et que les Américains faisaient venir pour lui confier la direction d'une de leurs principales institutions d'éducation, allait communiquer à celle-ci une vie intellectuelle plus ample et plus complète, en même temps qu'il allait introduire la *philosophie écossaise* dans sa nouvelle patrie.

Dès que son pied eût foulé le sol du Nouveau Continent, il était devenu Américain de cœur. Il devait fournir dans son pays d'adoption une carrière politique considérable. Prenant une part active au mouvement d'émancipation qui commençait à agiter les colonies, il fut l'un des signataires de la déclaration d'indépendance.

Mais, dans le domaine de l'éducation, où son rôle fut moins extérieur, il fut peut-être plus fécond. "Le premier parmi nous, il sut montrer quelle source d'influence c'est, pour le président d'un collège, que la fonction dont il est revêtu, pourvu qu'elle soit exercée d'une façon moderne et personnelle". (Tyler.)[2]

Il avait apporté avec lui d'Ecosse une collection de trois cents ouvrages et en avait reçu de ses amis un nombre plus considérable encore. Il eut l'art d'obtenir, en outre, des donations pécuniaires en faveur de l'institution dont il avait la charge.

Il amplifia et élargit considérablement le "curriculum" par l'addition de cours d'hébreu et de français, et eut à cœur de promouvoir l'étude des mathématiques. Ce fut lui qui acclimata en Amérique le genre des conférences publiques dans les

[1] *La Démocratie en Amérique,* par A. de Tocqueville. Voir en particulier, au tome second, le chapitre intitulé: "La Philosophie des Américains".

[2] *Literary History of the American Revolution.* Voir aussi du même auteur l'article de l'*American Historical Review,* VI p. 671.

collèges, et, tout le premier, il en donna sur la rhétorique, la philosophie morale[1], l'histoire et la théologie. Bref, "il encouragea des méthodes d'instruction bien plus viriles, vitales et stimulantes, que celles qui avaient été jusque-là en usage[2]".

Le cours de philosophie fut amplifié, de façon à comprendre des leçons sur la science politique et le droit international; mais, surtout, il fut désormais orienté d'après les principes que Thomas Reid commençait en ce moment à développer en Europe.

La philosophie écossaise, grâce à Witherspoon, apparaissait donc en Amérique au même moment où elle commençait à se formuler en Ecosse; elle fut en ce pays plus qu'un rameau, comme une sorte de rejeton transatlantique, dont l'influence, un temps exclusive et prépondérante, s'est perpétuée jusqu'à l'heure présente. Elle vit encore, sinon quant à la lettre, du moins quant à l'esprit, des enseignements de Reid, Dugald-Stewart, Hamilton, comme philosophie "saine et de sens commun[3]".

Au lendemain de la révolution et à la veille de la période de germination intense et de fermentation active, qui allait, au cours du XIXe siècle transformer cette agglomération de colonies disjointes à peine peuplées de trois millions d'habitants, en une puissante fédération de cinquante Etats, habitée par plus de 75 millions d'âmes, et exerçant son domaine d'un Océan à l'autre, à travers toute l'étendue du continent américain,—le besoin d'une culture philosophique n'était senti que par les éducateurs. Ceux ci étaient presque tous des membres du clergé protestant, qui y tenaient pour autant que la philosophie pouvait être considérée comme un élément indispensable d'une éducation libérale, ou comme la base rationnelle nécessaire, sur laquelle devaient s'édifier les convictions morales et religieuses qu'il fallait conserver à l'Amérique de l'avenir.

Or, à ce moment, deux influences adverses étaient en présence, le scepticisme religieux des déistes anglais, lequel trouvait sa contre-partie et son complément naturel dans le scepticisme philosophique de Hume, et l'athéisme français des Voltairiens,

[1] Publiées à Edimbourg en 1812.

[2] *Ibid.*

[3] Voir dans "the Scottish Philosophy" par J. MacCosh président de Princeton, l'art. XXIII sur Witherspoon.

révélé à l'Amérique par le contact des troupes de Lafayette et à l'occasion des relations diplomatiques qui s'étaient échangées entre le gouvernement de la fédération et le cabinet de Versailles.

Cette dernière forme d'incrédulité apparaissait aux Américains sous un jour de légèreté et de frivolité qui répugnait à la gravité traditionnelle des fils des puritains. "Il n'y a pas lieu de croire, écrit John Fiske[1], que l'athéisme français, lequel n'était au fond qu'une réaction locale contre une organisation ecclésiastique, et appuyée sur la plus superficielle des métaphysiques, ait pu produire en ce pays un effet appréciable. Il était trop hétérogène à la conception américaine pour exercer une grande influence ; aussi est-ce à peine si le déisme de Voltaire trouva çà et là quelque rares admirateurs".

C'est ce besoin de réagir pour la défense des idées chrétiennes qui fit la faveur de la "*saine*" philosophie écossaise, et lui permit de s'établir, pour une longue période, en dominatrice et tutrice incontestée de la pensée américaine, comme l'auxiliaire de la foi et la sauvegarde de la moralité.

On voulait combattre l'athéisme, non plus à coup d'anathèmes, mais avec de bonnes raisons, et il semblait que la philosophie écossaise pût être d'un grand secours à cet effet. Comme l'écrivait, en 1759, Ezra Stiles, qui fut, depuis 1778, président du collège de Yale, à l'occasion de plusieurs ouvrages déistes offerts à la bibliothèque du collège et éliminés par le président Clapp : "Il serait vain de vouloir supprimer les écrits déistes en les cachant aux regards ; la seule manière de les combattre est de se présenter en champ clos et de discuter la question sur un pied d'égalité . . . Les preuves de la révélation sont, à mon idée, presque aussi claires que les principes de Newton . . ."

"Lorsque le problème de Berkeley eut pris la forme du scepticisme de Hume, . . . les professeurs américains se détournèrent. La philosophie écossaise, représentée par Reid, Stewart, Brown, Hamilton, ouvrait une voie plus sûre. Le *sens commun* était la lucidité même, il s'harmonisait avec la note pratique de notre pays ; aussi eut-il une vogue plus grande ici qu'en Ecosse même". La doctrine écossaise, sous sa forme la plus conservatrice, fut même proclamée, par plusieurs, "philosophie américaine". (Hall.)

[1] *A Century of Science*, ch. v, passage déjà cité.

Grâce au réalisme de Reid, Witherspoon avait réussi à faire disparaître de Yale l'idéalisme de Berkeley. Plus tard, lorsque Dugald-Stewart et Thomas Brown entrèrent en ligne, leurs ouvrages furent publiés en Amérique et largement employés comme *text-book* (manuels d'étude). "Vers 1825, la philosophie écossaise avait pris solidement possession, et elle est demeurée, jusqu'à une époque récente, le type dominant de la pensée américaine dans les milieux de l'éducation. Encore maintenant, modifiée par William Hamilton, elle a conservé beaucoup de disciples, surtout dans les collèges de second ordre contrôlés par les *dénominations* religieuses". (Curtis.)

On peut artificiellement distinguer deux périodes principales dans l'histoire du mouvement dominé par l'influence écossaise: celle qui va du début du XIXe siècle aux années soixante et qu'on peut appeler celle du *règne,* et celle qui commence à partir de cette époque, et qui, quoique illustrée principalement par les noms de *Mac Cosh* et de *Noah Porter,* peut cependant être appelée celle du *déclin.*

Nous rappellerons toutefois, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, que la plupart des auteurs qu'on rattache à cette école, ne doivent pas être regardés comme de purs *disciples* de Brown, Reid ou Hamilton. Ce furent des penseurs souvent indépendants, qui, ayant en commun avec ceux que nous venons de nommer, le point de vue, l'attitude ou quelques conceptions fondamentales, gardent presque toujours leur part, souvent considérable, d'originalité personnelle; c'est à tel point, qu'il semble parfois que la rubrique de "traditionnels", c'est-à-dire de tenants des concepts et des solutions de la philosophie théiste du passé, leur convienne mieux que l'épithète d' "écossais", tant la forme de leur spéculation s'éloigne du type et des arguments propres à l'école écossaise.

La période révolutionnaire, en dehors de quelques traités de droit politique, n'a produit aucun ouvrage de grand intérêt philosophique. On peut signaler cependant l'apparition, en 1765, de l'*Essay on the Nature and Foundations of Moral Virtue and Obligations,* text-book sans originalité, composé pour les étudiants de Yale par *Thomas Clapp,* alors président du dit collège; cet ouvrage, le troisième qui ait été publié en Amérique sur ce sujet depuis 1740, eut cependant le mérite de faire passer au premier plan les questions d'éthique, qui furent toujours un

des principaux objets des préoccupations des philosophes américains. "Il faut supposer, remarque à ce propos le président G. S. Hall, que nous avons eu chez nous des motifs spéciaux de nous soucier de l'éducation de la jeunesse, ou que nous sommes une nation à inclinations pédagogiques particulièrement marquées"! C'est sans doute à la fois ce double genre de motifs qui est l'explication du fait.

—En 1796, *Mac Bride* publiait à Boston, sous le titre de *Principles of Morality,* le premier traité d'éthique où l'on trouve des références à la Physiologie.

Dès le premier quart du XIX[e] siècle, l'esprit de recherche critique et indépendante qui s'était éveillé dans le pays se manifestait, remarque Noah Porter, aux nombreux articles sur des sujets de spéculation abstraite, qui parurent alors dans les diverses revues. Cependant, en fait de traités indépendants, la productivité littéraire fut faible; c'est seulement en 1822 que le premier essai de ce genre fut publié par *Frédéric Beasley,* professeur à l'université de Pensylvanie, sous le titre de *Search of Truth in the Science of the Human Mind:* ouvrage demeuré incomplet.

Entre temps, les œuvres de *Dugald-Stewart,* et principalement son *Traité des puissances morales actives de l'homme* (1828), commencèrent à se répandre et à acquérir en Amérique une grande circulation. Un peu plus tard, *Thomas Brown* vint partager avec Dugald-Stewart l'hégémonie de la pensée dans les collèges américains. En 1818, le professeur *Levi Hedge* avait fait paraître une édition abrégée des *Conférences rhétoriques* de Brown, employées dès leur apparition comme text-books; et il semble, nous dit Porter, que le traité de cet auteur sur *la Cause et l'Effet* ait excité en Amérique un intérêt plus vif encore qu'en Angleterre. Un phénomène analogue se produira plus tard dans le cas de Herbert Spencer.

Enfin les articles critiques de *William Hamilton* et ses divers écrits furent accueillis avec faveur au fur et à mesure de leur apparition, réimprimés et tenus partout en haute estime. Toutefois, la Philosophie associationnelle, la philosophie de Stuart Mill, et de "l'aile gauche écossaise", comme l'appelle le président Hall, n'a pas rencontré, remarque celui-ci, la faveur qu'on aurait pu augurer pour elle des tendances pratiques inhérentes à l'esprit américain.

En 1831, *Thomas Cogswell Upham* (1799–1867), professeur de *Bowdoin College* (Brunswick, Maine), publiait à Portland ses *Elements of Mental Philosophy,* qui eurent plusieurs éditions et furent suivis plus tard de divers autres ouvrages moins considérables. Pour lui, comme pour Locke, la sensation est l'occasion, la condition, la source des idées ; toutefois les notions et les principes les plus abstraits naissent de la nature même de l'intellect. Du nombre sont les *vérités premières* que l'auteur caractérise dans les termes suivants : "Celles-là et celles-là seules, qui ne peuvent être prouvées ni réfutées par aucune autre proposition de plus grande évidence".

L'ouvrage est entièrement dans la note de Dugald-Stewart et de Brown et présente peu d'indépendance par rapport aux doctrines écossaises. Il est caractérisé d'ailleurs par beaucoup de clarté et de force d'expression, et offre un ensemble judicieux, systématique et compréhensif. "Il laisse l'impression générale d'un ouvrage animé dans son entier d'un esprit sain de discussion philosophique". (Blakey.)[1]

Francis Wayland (1796–1888) président de l'*Université Brown* (Providence, Rh-I.) eut le mérite de réorganiser celle-ci, en 1850, conformément aux exigences des progrès de la science moderne, en élargissant le programme et les cadres. Il se montra écrivain fécond et abondant.

Ses *Elements of Moral Science* (1835), ouvrage plusieurs fois réédité, en particulier à Londres en 1857, et en Ecosse, eurent les honneurs de la traduction en hawaïen, grec moderne, nestorien et arménien, à l'usage des missionnaires. C'est essentiellement un ouvrage *écossais* dont les théories éthiques sont plus ou moins celles de Butler. Ce fut "le premier traité vraiment considérable sur la science morale qui eût paru en ce pays". (Christ. Exam. 1837, vol. 22.)

Il fait reposer la qualité morale d'un acte sur l'intention qui l'inspire, et reposer le fondement ultime du devoir de pratiquer la vertu sur la volonté de Dieu, motif qui par lui même est final, et "exclut toute autre recherche". Ce traité, publié en deux éditions différentes, avait atteint, en 1868, un tirage de cent trente-sept mille exemplaires[2]. Il contribua dans une large mesure à faire naître et à développer l'esprit d'opposition à

[1] "History of Philosophy of Mind" (Londres 1848) vol. IV.

[2] Memoir of F. Wayland" par ses fils (1892).

l'esclavage, qui devait amener plus tard la désastreuse guerre de la Sécession.

Les *Elements of Intellectual Philosophy* du même auteur représentent comme les "Elements of Moral Science" plutôt un bon text-book qu'une théorie originale. La notion de la perception qui y est exposée, est celle même de l'école écossaise. Le monde extérieur est indubitablement réel, et la validité objective de la connaissance humaine est purement et simplement acceptée. Il existe un certain nombre de premiers principes qui sont des dictées de l'intelligence en même temps que "l'irréfutable évidence de leur propre vérité".

Dans l'ensemble, la position de Wayland est plus voisine de celle de D. Stuart et de Reid que de celle d'Hamilton.

La préoccupation théologique, qui transparaît à travers la pensée d'Upham et de Wayland, guide et inspire également, mais sans la dominer, celle de *Laurens Perseus Hickok* (1798–1888) président de *Union College* (Schenectady, N-York) dont le souci était moins de justifier la révélation, que d'établir solidement sur des bases démonstratives et rationnelles, les convictions philosophiques qu'elle présuppose.

"Théiste et supernaturaliste convaincu . . . en même temps qu'écrivain subtil, et, à l'occasion, éloquent, il fut le premier à adopter les classifications kantiennes". (Porter.) Mais sa pensée reste bien à lui, car, toujours claire et souvent profonde en elle même, en dépit des obscurités parfois trop grandes de la formule et de l'expression, elle est le fruit d'une germination personnelle et spontanée. Hickok qui est certainement le plus original des philosophes de cette époque, a été dans une certaine mesure le fondateur d'une école nouvelle (Richardson) et laisse à l'esprit du lecteur sérieux et désintéressé la sensation d'une véritable *"personnalité intellectuelle*[1]".

Sa doctrine est contenue dans les ouvrages suivants: *Empirical Psychology* (1854), *Rational Psychology* (1848) et *Rational Cosmology* (1858). L'idée qui se développe à travers cette trilogie, est la suivante. L'esprit humain, étudié à la lumière

[1] On peut juger de l'importance de l'œuvre de Hickok par l'abondante "littérature périodique" dont elle a occasionné l'apparition et par les éloges admiratifs qu'elle a provoqués dans les articles des revues les plus sérieuses; quoique, cependant cette admiration soit loin d'être absolument unanime. Voir en particulier Biblioth. Sacra Janvier et Avril 1851, et Princeton Rev. t. 34.

des faits (psychologie empirique) nous révèle une union intime de l'esprit, toujours permanent et identique à lui même, avec un corps, et l'existence de ces autres "faits primitifs" qui sont la sensation, la conscience, et des états intellectuels qu'on appelle sensitif et volontaire.

La connaissance envisagée selon la conception kantienne, se partage en connaissance sensible, en connaissance de l'entendement et en connaissance de la raison. La première perçoit les objets lesquels sont réels en eux mêmes, mais elle les perçoit seulement dans leurs qualités, non dans leur nature intime. L'entendement connaît les phénomènes et les événements non plus à l'état brut et isolé, mais selon leurs rapports et connexions mutuels: il "pense" ce que le sens ne fait que percevoir, et de cette manière il organise le monde connu, le monde de la pensée; la Raison, elle, en découvre la signification ultime et atteint intuitivement les principes derniers, explication et raison d'être de l'univers, qui se résolvent dans l'Absolu, "déité indépendante et autonome" car "il est de la nature même de la Raison qu'il y ait un Dieu, une âme, une immortalité" (psychologie rationnelle).

Comme on le voit c'est un effort hardi pour rétablir, à l'aide même des distinctions kantiennes, ce que le kantisme avait tenté de renverser.

Outre la faculté cognoscitive, nous devons reconnaître dans l'homme l'existence de la susceptibilité, ou faculté du sentiment, à trois degrés, animale, rationnelle et même "spirituelle": cette dernière est comme un instinct inné du supernaturel;—enfin la volonté, qui, du fait de son union avec la raison supérieure, se trouve libre et responsable, et obligée, de ce fait, à tendre comme fin vers la perfection de l'individu, but qu'elle est naturellement compétente, quoique moralement incapable, à atteindre.

Mais, l'élément le plus original, le plus hardi, comme aussi le plus contesté, de l'œuvre de Hickok, est celui de la "Rational Cosmology", où il tente la reconstruction rationnelle de l'univers, en s'efforçant de démontrer que la constitution même de la Raison nous révèle, par une intuition infaillible, l'Absolu personnel ou Dieu, l'âme et l'immortalité, c'est-à-dire la constitution fondamentale de l'univers, qui n'est que la contre-partie extérieure, la réalisation objective des faits qu'exige et que requiert,

logiquement et de par son organisme même, la nature de l'esprit humain.

Au lieu donc du divorce et de l'indépendance mutuelle de la raison subjective et du monde objectif, nous avons, tout au contraire, l'accord et la correspondance la plus adéquate : la Raison nous donne la formule intellectuelle et l'univers la vérification objective du même ordre de faits nécessaires. La Raison nous révèle comment l'univers *doit* être et l'univers nous présente la réalisation de cette exigence quasi à priori. La Raison requiert, et l'univers nous offre, le Dieu personnel, l'âme libre et responsable et l'immortalité.

L'œuvre de Hickok constitue certainement le monument le plus original, le plus complet et le plus puissant qu'eût enfanté jusque là la pensée américaine. Par cet effort de transition du Moi subjectif au monde objectif, par la médiation de la Raison psychologique, fondement transcendantal de l'un et de l'autre, il prend position entre le pur idéalisme hégélien et le positivisme de Spencer. L'esprit ne crée pas le monde comme le veut Hégel, il n'en est pas le produit passif comme le prétend le philosophe anglais ; à la fois actif et passif, il subit et il perçoit, il pâtit et il agit : l'action du monde extérieur sur sa passivité, l'éveille à l'intuition des lois immanentes en lui même, qui sont aussi les principes d'après lesquels est organisé l'univers. L'influence personne de Hickok a été considérable : elle s'est continuée par ses disciples *J. H. Seeley* (1824–1895), président de *Amherst College* (Amherst, Massachusetts), et *John Bascom*, né en 1827, et président de l'*université du Wisconsin* père de la méthode qu'il a appelée lui même le "Réalisme constructif" : elle a donc été, comme le dit Richardson, "plus considérable que celle d'aucun autre écrivain américain dans ce domaine". Ses œuvres complètes ont été publiées à Boston en 1895.

A partir de 1830 environ, un bon nombre d'écrivains, également plus ou moins apparentés à l'école écossaise et dont nous ne pouvons pas faire mention ici, ont aussi publié divers ouvrages philosophiques ; nous nous sommes bornés à citer les plus importants ; la Psychologie et la Morale restent toujours l'objet dominant des spéculations de ces divers auteurs[1].

[1] Pour une liste plus détaillée, voir l'Appendice sur la Philosophie américaine, écrit par Noah Porter dans l'*Histoire de la Philosophie* de Ueberweg, traduction Morris, et l'*Outline of Philosophy in America* de

L'arrivée de l'Ecossais *James Mac Cosh* (1811–1894) en Amérique, en 1868, exactement un siècle après celle de son compatriote Witherspoon, dont il allait reprendre le rôle et les fonctions dans cette même université de Princeton, ouvre comme une seconde période de l'influence écossaise aux Etats-Unis: période où, malgré l'éclat de plusieurs grands noms, cette influence cesse d'être exclusive et commence à décroître devant l'invasion de la philosophie allemande et évolutionniste.

Ancien élève de Hamilton, il en avait suivi les cours à l'université d'Edimbourg, à une époque où le souvenir de Dugald-Stewart et de Brown y était encore vivant. Porté à l'étude de la philosophie par l'attrait de ses goûts naturels, il avait à cette époque, nous dit-il lui-même[1], "médité profondément *Jonathan Edwards*", mais "sans pouvoir reconnaître la vérité philosophique ou scripturaire de sa négation de la liberté".

De 1834 à 1850, sa vie s'écoule en Ecosse dans l'exercice du ministère paroissial. C'est durant ce temps que prit, dans son esprit, consistance définitive le système fondamental qui devait rester le sien jusqu'à la fin, système qui affirmait "l'invalidité de toute spéculation qui n'était pas fondée sur la *réalité,* et qui trouvait ses principaux problèmes dans la sphère de l'expérience générale".

En 1850, il publiait son premier ouvrage important: *The Method of Divine Government,* qui fut réimprimé onze fois depuis. Le succès de cet ouvrage, pour lequel, dans ses dernières année, son auteur semble avoir eu une moindre estime, lui valut, à *Belfast,* en Irlande, ville où se trouvait l'un des trois collèges (Belfast, Cork et Galway) qui faisaient partie de la Queen's University, récemment établie, la chaire de Logique et de Métaphysique.

"Élevé dans la philosophie écossaise, il n'était, nous dit-il, satisfait ni de sa méthode, ni de ses résultats", et se proposait de l'améliorer. L'un de ses élèves, à cette époque, le célèbre

M. M. Curtis. Les plus importants de ces auteurs, pour ne rappeler que leurs noms, sont: James Fairchild, président d'*Oberlin* (Ohio), qui a publié en 1869 une *Moral Philosophy;* Asa Mahan, président du même collège, penseur "de grande activité et entreprise"; James Haven, de *Amherst College* (Mass.); Samuel Tyler, etc., etc. Voir aussi "History of the Philosophy of Mind" t. IV par Rob. Blakey.

[1] *Life of James MacCosh*, a record chiefly autobiographical, edited by William Milligan Sloane (N.-Y., Scribner's, 1896).

Robert Hart directeur des douanes chinoises, qui lui dut d'être présenté comme candidat à la carrière consulaire, résume, en ces quelques notes, la conception que défendait dès lors, et que défendit toujours Mac Cosh: "Il tenait que la matière et l'esprit, étant l'œuvre du même auteur, se correspondent. L'un connaît, l'autre est connue; la réalité répond donc à la connaissance. C'est ce que le témoignage de la conscience certifie à tous, et c'est là le solide fondement sur lequel il faut bâtir". C'est ce qu'on a appelé le "Réalisme naïf" de Mac Cosh.

En 1858, un voyage en Allemagne l'avait mis en relations avec Trendelenburg et Michelet, Hengstenberg, Humboldt et Bunsen, mais ses convictions *réalistes* ne firent que s'en confirmer.

En 1860, il publiait: *The Intuitions of the Mind, inductively considered,* ouvrage qui eut cinq éditions, et qui contenait l'expression de la philosophie systématique de l'auteur, selon la forme définitive que son esprit lui avait donnée. Ce n'était, substantiellement, qu'un développement des données de l'école écossaise.

Familier avec Reid, Hamilton et Kant, "son attitude à l'égard de ce dernier et de l'idéalisme allemand n'est en aucune façon sympathique[1]", "il ne comprit jamais Hégel, et avait les idéalistes en médiocre estime"; il critiquait la théorie kantienne de la connaissance sur la base du sens commun.

Dans cet ouvrage, il affirme les principes qu'il devait défendre jusqu'à sa mort: 1° que nous atteignons immédiatement la réalité telle qu'elle est, tant par les sens internes que par les sens externes; 2° que, par l'induction, nous nous élevons des faits aux lois de la nature et de l'esprit, les plus lointaines comme les plus accessibles. "Ma philosophie est *réaliste*", écrit-il lui-même; "elle n'est qu'un exposé des faits de notre nature".

C'était, à la fois, l'instinct du sens commun et le souci de sauvegarder les bases de la croyance et de la morale chrétienne, auxquelles il fit toujours, dans son enseignement, une place d'honneur, qui le soutenaient dans ses convictions philosophiques.

Selon la doctrine des "Intuitions", il existe dans l'esprit humain un certain nombre de principes fondamentaux, qui sont nos guides dans la recherche de la vérité: ce sont là les *intuitions*. Nous avons, de cette manière, en nous élevant du con-

[1] *Philosophy of Kant in America.*

cret d'où procède toute connaissance, vers l'universel que nous découvrons en vertu d'une faculté intuitive inhérente à l'esprit humain, des "convictions cognoscitives" qui nous garantissent et nous prouvent l'existence des objets "ad extra";—des "croyances primitives" telles que l'infinité comme attribut du temps et de l'espace, de la Nature et de la Déité;—des "jugements primitifs" sur les relations des choses entre elles dans le temps et l'espace, sur les notions d'identité et de différence de tout et de partie, de cause et d'effet etc. C'est sur ces fondements que reposent toutes les vérités communes d'une philosophie saine et d'une religion vivante; elles ont pour critères l'évidence, la catholicité, la nécessité, ou l'expérience.

La même année, il publiait: "*An Examination of M. J. Stuart Mill's Philosophy,* being a defense of fundamental Truth", un de ses plus importants ouvrages, et qui devait avoir six éditions. En réprouvant les vues d'Hamilton sur la relativité de la connaissance, il y critiquait vigoureusement celles de Stuart Mill, pour qui la sensation est la condition antécédente de la matière, simple "possibilité permanente" de sensations,—aussi bien que de l'esprit.

Mais les plus grands services que Mac Cosh devait rendre à la philosophie, étaient ceux qu'il allait pouvoir lui fournir comme éducateur.

Vers les années soixante, la haute éducation semblait en être arrivée, en Amérique, à une période de stagnation. Les méthodes d'enseignement cristallisées en des formes traditionnelles, semblaient en retard sur les progrès constants de la science, et cette condition défavorable se révélait par l'affluence des étudiants américains, dans les universités étrangères, et tout particulièrement dans les universités allemandes.

Une organisation et une régénération de l'enseignement des "collèges" s'imposait donc. L'Amérique avait besoin *d'universités,* c'est-à-dire de ces établissements supérieurs d'enseignement qui forment des spécialistes et qui sont véritablement, dans le sens moderne, ce que le Moyen-Age appelait des "studia generalia". Columbia avait appelé Barnard et Harvard Eliot; Yale se développait sous Woolsey; l'organisation de Johns Hopkins devait, sous peu, être confiée à Gilman, et, en 1868, Princeton se donna pour président, l'apôtre de la philosophie du sens commun, Mac Cosh, qu'un premier voyage en Amérique,

en 1866, avait déjà rendu familier au public des Etats-Unis. Il devait conserver la présidence jusqu'en 1888.

Où en était, à cette époque, l'enseignement dans les principaux collèges des Etats-Unis, nous pouvons nous en rendre compte par ce qui était, en 1851, le programme de l'université de Harvard. On y enseignait le *Latin,* qui comportait la lecture de Tite-Live, de Tacite, d'Horace, de Cicéron, de Juvénal, etc.; le *Grec* avec Xénophon, l'Iliade, Sophocle, Eschyle, Démosthènes;—les Mathématiques, la Géométrie, l'Algèbre, la Trigonométrie, la Mécanique, la Physique, l'Astronomie, la Chimie, la Géologie, la Botanique, l'Electricité, la Rhétorique, la Philosophie, l'Economie politique, l'Histoire ancienne et moderne, etc. Les cours auxquels étaient admis les étudiants de dix-huit à vingt ans, comprenaient une période de quatre années. Ce programme "était à peu près le même dans les autres universités[1]".

Sous la direction de Mac Cosh, Princeton devait prendre une extension matérielle et intellectuelle considérable. De nombreuses donations, provoquées par l'autorité de son nom et la sympathie pour son œuvre, lui permirent de développer les bâtiments, de doubler la bibliothèque, et de porter à quarante, dont trois pour la philosophie mentale seule, le nombre des professeurs. Son rêve eût été de pouvoir faire de Princeton un vrai *studium generale,* mais il dut laisser à un autre l'honneur d'achever cette œuvre et d'introduire ainsi son université dans la "terre promise[2]".

Indépendamment de la large circulation de ses livres, étudiés dans un grand nombre de collèges et d'établissements supérieurs en Amérique et à l'étranger, jusqu'aux Indes et au Japon, son action personnelle, comme professeur de Psychologie, d'Histoire de la Philosophie et de Philosophie contemporaine, s'étendit toujours à plus de deux cents étudiants à la fois, à l'égard desquels il s'efforça constamment de faire marcher de pair l'influence scientifique avec le développement des convictions religieuses.

[1] *The United States, its power and progress,* par GUILLAUME TELL POUSSIN, ambassadeur de la République française aux Etats-Unis (Lippincott, 1851, Philadelphie).

[2] Cf. "Educational Review" Février 1895, "MacCosh as a teacher of philosophy" par Alex. T. Ormond et S. M. Hamilton.

"Nous ne rougissons pas de l'Evangile, écrivait-il . . . (Cependant) quand une théorie scientifique nous est proposée, notre première question n'est *pas:* Est-elle d'accord avec la religion, *mais:* est-elle vraie? . . . Si elle est vraie, . . . elle sera nécessairement d'accord avec l'enseignement de la religion, selon le principe de l'unité de la vérité".

Il est intéressant de connaître le jugement qu'après de longues années de pratique, cet étranger formulait sur l'étudiant américain: "La valeur de la masse est égale à celle des Européens. Il y a, cependant, en Angleterre et en Allemagne, une catégorie d'étudiants auxquels nous n'avons rien de comparable à opposer". Telle semble bien être, en effet, de tous points, la vraie formule. Douée d'une fécondité qui rappelle les "alarmantes propensions" de Cotton Mather, sa plume n'enfanta pas moins de 175 écrits, la plupart de circonstance. Outre ceux que nous avons mentionnés, il y a lieu de signaler encore: *The Scottish Philosophy* (1874), et *The Realistic Philosophy* (1887). De bonne heure, il s'était rangé à la conception évolutionniste, qu'il considérait comme parfaitement harmonisable avec la croyance chrétienne. Son dernier ouvrage, publié en 1893, l'année qui précéda sa mort, est intitulé: *Philosophy of Reality, should it be favored in America.* Ce fut son dernier effort en faveur du Réalisme.

"Avoir contribué à mouler la pensée de deux générations dans trois pays . . ., dirigé un mouvement éducationnel puissant aux Etats-Unis, et régénéré une de leurs plus anciennes universités, tels sont les titres de Mac Cosh à la distinction publique[1]".

Moins fécond, mais plus profond et peut-être plus véritablement philosophe, fut *Noah Porter* (1811–1892), président de Yale de 1871 à 1887. Américain de naissance, il prit ses grades à Yale en 1831 et y exerça les fonctions de *tutor* de 1833 à 1835. Après plusieurs années passées dans l'exercice du ministère pastoral, il fut nommé, en 1846, professeur de Philosophie morale et de Métaphysique à l'université où il avait pris ses grades plusieurs années auparavant, et dont il devait être (1871–1886) un des présidents les plus populaires, en même temps qu'un des métaphysiciens les plus érudits de ce pays[2].

[1] *Life of J. MacCosh,* déjà citée.

[2] Consulter sur Porter: "Noah Porter, A Memorial by friends" Merriam, N.-Y., Scribner's, 1893.

Son rôle, à Yale, fut analogue à celui de Mac Cosh à Princeton, et la vieille université du Connecticut lui est pareillement redevable de grandes améliorations dans les bâtiments comme dans le programme des études.

Caractère personnel, précision, documentation extensive et critique, tels sont les caractères de son premier et principal ouvrage, *The Human Intellect* (New-York, 1868), où l'on voit, pour la première fois, "employer librement les données de la philosophie allemande et de la science expérimentale". (M. M. Curtis.)

Cet ouvrage dédié à Trendelenburg, fruit de vingt-deux années d'enseignement à Yale, représente la maturité de la pensée philosophique de l'auteur. Son apparition fut un évènement d'une importance analogue, toutes proportions gardées, dans le milieu américain, à celle du traité de l'*Intelligence,* par H. Taine, en France, et son autorité n'a pas cessé de se faire sentir. Il a eu plusieurs éditions, et a valu à son auteur en 1884, le titre de LL.D. (legum doctor) de l'université d'Edimbourg.

Bien qu'influencé par les spéculations de la pensée germanique, auxquelles Porter s'était familiarisé en Allemagne en 1853, cet ouvrage répond, dans sa conception et ses vues fondamentales, aux doctrines de l'école écossaise.

"La Philosophie enseignée dans ce volume, nous dit-il lui-même, est nettement et positivement spiritualiste et théiste, par réaction contre la tendance matérialiste et athée, proclamée par ses tenants la seule scientifique[1]".

L'étude scientifique de l'intelligence humaine est, aux yeux de Porter, la base indispensable de toute saine philosophie : elle doit être basée sur l'examen introspectif des faits de conscience, l'expérimentation physiologique ne pouvant nous fournir que des informations complémentaires et subsidiaires.

Mais le problème de la connaissance demeure le principal. Selon lui la connaissance est une *activité* de l'esprit dont l'idée est le terme : elle importe subjectivement la certitude, et objectivement la connaissance de la réalité en elle-même, telle qu'elle est.

[1] *The Human Intellect,* préface. Sur la philosophie de Porter, consulter l'article qui a été consacré à ce sujet par G. M. Duncan, professeur de Yale, son élève, dans "Noah Porter, A Memorial".

Le Moi est l'objet d'une perception subjective immédiate, distincte de celle de ses états de conscience, dans laquelle celle-ci est nécessairement incluse;—le fait fondamental dans l'expérience est donc la perception du Moi en tant que pensant, sentant et agissant, selon la formule cartésienne: "Je pense, donc je suis".

La perception externe ne découvre que les immutations de l'organisme sensitif lui-même, car l'objet n'est pas atteint par une perception originale mais par une perception acquise.

C'est bien la matière toutefois que nous percevons "aussi directement et véritablement que dans la conscience nous atteignons le Moi" (Hum. Intel. p. 636), et dès l'origine c'est l'objectif sous la forme de l'étendue qui se présente à nous dans la connaissance. Quant à l'image cognoscitive, elle n'est pas semblable à l'objet, elle n'en est que l'équivalent mental, une sorte de sujet-objet transitoire qui n'a d'existence que dans la perception que nous en avons.

Le problème de l'association des idées, alors à l'ordre du jour, est résolu par Porter comme une conséquence de la tendance inhérente à l'esprit, d'agir selon les mêmes modes, en vertu de la permanence du Moi spirituel.

Quant aux vérités nécessaires ou intuitions, il professe que les premiers principes ne nous sont ni donnés tout faits, ni acquis par hérédité, mais évoqués dans l'esprit dans lequel ils sont nécessairement éveillés par l'expérience, subjectifs dans leur source, objectifs dans leur cause excitatrice.

Leur validité, contrairement à la conception kantienne, qui n'est pour Porter qu'une "thèse" sans fondement, est certaine, et n'a nul besoin de l'échappatoire d'un impératif catégorique pour se vérifier.

Les principes de causalité et de finalité, par exemple, auront donc une valeur absolue. La notion de l'Absolu, cause agente et pensante, n'est acquise ni par induction, ni par déduction, elle est impliquée par le processus inductif lequel suppose l'univers constitué selon ses forces et ses lois, par un principe inconditionné.

Outre son caractère personnel, l' "Human Intellect" représente un travail de spéculation intense et approfondie, au courant des derniers travaux de Mill, de Bain, Hamilton, Spencer, Herbart, Lotze, Fechner et Wundt, et empreint d'un esprit de

recherche indépendante, mais toujours loyale et bienveillante à l'égard des personnes. C'est donc l'ouvrage de ce genre "le plus compréhensif et le plus soigné qui ait vu le jour en ce pays". (Bibl. Sacra. 1894.)

Ses *Elements of Moral Science* (New-York, 1885) nous présentent les mêmes mérites d'exposition documentée, réfléchie et scientifique. L'inspiration morale en est élevée et bienfaisante. Bien qu'on puisse contester quelques détails, la doctrine qui y est développée est saine et toujours judicieuse: elle est poussée jusqu'aux conclusions pratiques de la vie quotidienne, individuelle, familiale, sociale et politique, de façon à être à la fois une Éthique et un Catéchisme des devoirs. L'auteur a tenu à faire une place honorable à la morale chrétienne, dont il met en relief la supériorité.

La moralité est une notion à priori et le devoir la forme particulière et individuelle d'action qu'elle nous impose; le sens moral est, non une faculté spéciale, mais une résultante générale de l'organisme psychique.

La Volonté, essentiellement distincte du désir, peut être ou volition transitoire ou disposition permanente, et, à ce dernier titre, elle fonde le caractère moral de l'individu, qui doit être apprécié non d'après les actes passagers mais d'après les idéaux permanents.

La Volonté est libre en ce sens qu'elle a, s'exerçant selon son libre choix, un mode propre d'activité, bien qu'elle soit conditionnée cependant par les influences ambiantes.

Le bien moral ou plutôt la perfection consiste dans "le choix volontaire du bien naturel le plus élevé possible à l'homme, en tant que connu et interprété par lui, comme la fin de son existence et de ses activités".

Mais le bien du prochain et surtout celui de la société instituée par Dieu, requiert que nous sachions au besoin faire le sacrifice de notre bien propre.

La conscience pas plus que le sens moral n'est une faculté spéciale, mais simplement une "passion" ou perception de l'intellect et de la sensibilité à l'égard de l'acte humain.

L'adaptation, la finalité, l'existence de Dieu, sont supposés par l'explication que nous donnons de la moralité; mais bien que l'Ethique n'implique pas nécessairement la reconnaissance de la Théologie, elle est un appui pour la foi chrétienne, car

"le témoignage le plus décisif de la vérité et de l'autorité de la révélation, consiste dans son contenu moral et son adaptation à la nature et aux besoins éthiques de l'homme[1]".

En 1886, Porter a publié, dans la collection des *Philosophical Classics,* entreprise par le professeur Morris, dans le but d'offrir au public une étude scientifique des principaux systèmes enfantés par la pensée humaine au cours de l'histoire, un volume intitulé : *Kant's Ethics.*

Dans son ouvrage *Science and Sentiment,* édité en 1885, et qui est un recueil d'essais philosophiques où il cherche à détruire le préjugé populaire de l'opposition mutuelle de l'une à l'autre, nous trouvons l'expression de ses vues relativement à l'œuvre de Kant et à la philosophie critique.

Il considère que cette philosophie a eu le mérite de forcer l'esprit humain à l'étude et à la démonstration critique des principes fondamentaux de la science humaine. "Nous pouvons, il est vrai, rejeter comme excessives la plupart des réserves qu'elle a faites, comme ayant une tendance au scepticisme, mais nous ne pouvons douter qu'elle se soit proposé de défendre les *croyances pratiques nécessaires et raisonnables* de l'humanité sur l'âme et l'univers, Dieu, le devoir et l'immortalité, dans un esprit à la fois rationnel et critique[2]". Comme on le voit, l'attitude de Porter, à l'égard du Criticisme, est plus favorable que celle de Mac Cosh, et le président de Yale semble mieux apprécier que celui de Princeton la valeur spéculative de ce système, quoique tous deux répugnent également à ses conclusions.

A côté de ces deux écrivains qui sont, à cette période, les deux grands noms de ce qu'on peut appeler "l'école écossaise d'Amérique", il reste à signaler divers auteurs dont l'activité littéraire se rapporte à la même époque, et qui, comme eux, tiennent davantage de l'esprit et du point de vue, que de la lettre des doctrines écossaises.

Mark Hopkins (1802–1887) fut président, de 1836 à 1872, de Williams College (Mass.) : il a écrit, dans un style agréable et attractif, divers ouvrages inspirés par la préoccupation morale et chrétienne. Il tient que nous pouvons avoir, par intuition, la connaissance des réalités invisibles et supra-sensibles : mais,

[1] Voir dans le même "Memorial" l'étude de Rikizô Nakashima sur la théorie morale de Porter.

[2] *Science and Sentiment,* p. 412.

bien qu'il soit un adversaire déclaré de l'Agnosticisme, on sent, chez lui, l'infiltration de la spéculation allemande, dans la philosophie américaine, en même temps que le triomphe de l'optimisme "émersonien" sur le pessimisme sombre et farouche d'Edwards et des premiers puritains. Il a publié: *Lectures on Moral Science* (N-York 1862),—*The Law of Love and Love as a Law* (New-York, 1869) et *Outline Study of Man* (New-York, 1874).

Francis Bowen (1811–1891), depuis 1843 jusqu'à 1854, éditeur propriétaire de la *North American Review,* et, depuis 1853, *Alford-professor* à l'université de Harvard, appartient, en somme, à cette période. Le titulaire de la chaire qui lui fut confiée, devait, aux termes de la fondation constituée en 1789, par la donation de John Alford, prouver l'existence de Dieu, traiter de ses attributs et de sa providence, de la vie future, des devoirs envers Dieu, envers la société, envers nous-mêmes; mettre en relief l'accord de la raison et de la foi sur ces divers points et prouver la nécessité et l'utilité de la révélation. Il devait pareillement traiter de la Morale des nations et des gouvernements.

Dans ses divers ouvrages, parmi lesquels il faut citer un important *Treatise on Logic* (1864), où il cherche à synthétiser les notions de la Logique ancienne et de la Logique moderne, et *Modern Philosophy from Descartes to Schopenhauer and Hartmann,* intéressante histoire critique de la philosophie contemporaine qui eut plusieurs éditions[1], il s'est posé en adversaire de Kant et des Transcendantalistes allemands, de Comte et de Stuart Mill, avec quelque inclination pour l'éclectisme de Cousin, mais en champion de la philosophie saine et orthodoxe.

De ce fait on lui a reproché, outre d'importantes lacunes et un manque de méthode historique et d'information exacte[2], une appréciation peu sympathique de l'adversaire et de ses conceptions.

"J'ai étudié fidèlement, nous dit-il, dans la préface de ce dernier livre, la plupart des doctrines que la philosophie des temps modernes et la science contemporaine prétendent professer. Je demeure de plus en plus convaincu que ce que l'on a si justement appelé la philosophie immonde (*dirt philosophy*) du

[1] C^e^ édit. en 1891.

[2] Hobbes, Hume, Locke, Reid, Hamilton sont passés sous silence.

matérialisme et du fatalisme, est une doctrine fausse et dénuée de fondement. J'accepte, sans hésitation, la conviction et la croyance d'un Dieu unique et personnel et d'un seul Seigneur Jésus-Christ, "dans lequel la plénitude de la divinité habite corporellement" ; je n'ai rien trouvé dans la littérature de l'incrédulité moderne qui doive jeter le moindre doute sur cette croyance. N'étant pas un clergyman, je ne suis pas exposé à la cruelle imputation qu'on a laissé trop longtemps les incrédules jeter à la face du clergé, à savoir, que seuls des motifs de prudence humaine les portent à faire profession extérieure de doctrines qu'ils ne partagent pas".

Quant aux vues personnelles que professe Bowen, il pose que les notions de substance et de cause nous sont données dans la conscience même que nous avons du Moi, et que l'acte de vouloir nous fournit par lui même le témoignage conscient de notre liberté.

La matière et le mouvement nous révèlent pareillement l'existence d'une Volonté d'où ils procèdent.

Enfin, il existe en nous des idées innées, caractérisées par l'universalité et la nécessité avec lesquelles elles s'imposent à notre esprit.

Durant cette seconde période, malgré l'éminence relative de ses représentants, d'ailleurs tous plus ou moins indépendants et éclectiques, l'influence de la philosophie écossaise a perdu du terrain devant le développement croissant des doctrines philosophiques, issues de la pensée allemande et de la théorie de l'évolution. L'esprit américain, qui l'avait d'abord accueillie et naturalisée, à cause de son caractère pratique et de son utilité au point de vue moral et théologique, s'en est insensiblement détaché pour les vues plus amples et plus compréhensives de la philosophie germanique, ou plus positives de la science expérimentale. Son *règne* est pratiquement fini, et bien qu'elle semble devoir subsister longtemps encore, comme expression du sens commun dans un grand nombre d'esprits soucieux d'une philosophie saine, ou dans l'enseignement officiel d'un grand nombre de collèges dominés par l'influence théologique, les grandes universités s'en sont, dès longtemps, émancipées pour se livrer, en toute indépendance, aux divers courants spéculatifs qui agitent la pensée moderne.

Cette philosophie "saine" manquait trop d'envergure et négligeait trop de problèmes ; elle devait perdre de son prestige avec

la décroissance dans le milieu américain de l'esprit exclusivement positif et réaliste.

Parmi ses représentants contemporains les plus éminents, nous mentionnerons :

Borden Parker Bowne, né en 1847, et, depuis 1876, professeur de philosophie à la Boston University. Il a pris ses grades à New-York, en 1871, et a étudié deux ans en Allemagne, à Halle et à Göttingue. Ses conceptions sont fondamentalement celles de Lotze, bien que tempérées d'idées écossaises ou kantiennes ; aussi ne peut-on le ranger parmi les "écossais" que par une sorte d'artifice de rapprochement. Ses principaux ouvrages sont : *Metaphysics* (Boston 1882) ; *Introduction to Psychological Theory* (New-York, 1886) ; *Philosophy of Theism* (New-York 1882) ; *Principles of Ethics* (New-York 1893).

Bowne est un esprit vigoureux, éminemment philosophique, et qui sait habiller ses conceptions d'un style concis et attractif, avec parfois même une pointe de rhétorique. Penseur d'une autorité établie, il est digne à tous égards de la considération qui revient de droit aux esprits vigoureux.

Il nous apprend lui même que ses conclusions sont substantiellement celles de Lotze dont il fut l'élève : "Leibnitz fournit le point de départ, Herbart la méthode, et les conclusions sont essentiellement celles de Lotze. Mais j'y suis parvenu principalement par un travail de réflexion strictement indépendante".

Théiste ardent, il s'est fait le tenant des doctrines de la spiritualité et de la personnalité de l'âme humaine ainsi que de la foi chrétienne, et s'est révélé critique pénétrant du sensationnisme matérialiste qu'il a combattu dans une forme parfois quelque peu dogmatique et sarcastique.

L'Ethique selon lui, repose sur trois grandes idées fondamentales, comme l'a posé Schleiermacher : le bien, qui doit se déterminer, à l'exclusion de l'égoïsme et de l'utilitarianisme, par rapport à l'intérêt commun et "conformément à un idéal inné de valeur et de dignité humaine" ; le devoir, qui naît de la notion du bien, et la vertu qui en est le fruit.

Bowne est un libertarien intransigeant et volontiers il ferait de la liberté dans le monde moral une nécessité absolue, comme celle même du principe de causalité dans le monde physique.

Le professeur *Clarke Murray* de l'université Mac-Gill à Montréal, ancien élève de Hamilton, a écrit, dans l'esprit de cet

auteur : *Outline of Sir William Hamilton's Philosophy* avec une introduction de Mac Cosh, (Boston, 1871) ; *Handbook of Psychology* (1890) et *Introduction to Ethics* (1891), ouvrages destinés aux étudiants comme text-books, écrits dans une langue claire et littéraire, et d'une inspiration élevée. Ils appartiennent à la catégorie des vrais bons livres sains et bienfaisants.

Ormond, est lui aussi, un penseur de haute portée et une véritable "personnalité intellectuelle". Au rebours de Mac Cosh, dont il est le successeur, on trouve dans sa pensée un fort élément de philosophie allemande post-kantienne, et kantienne, de l'hégélianisme et des notions "lotziennes" mais assimilées et organiquement reproduites, comme chez Bowne.

L'Absolu, Dieu, Un et Trine, à la fois Absolu, Logos, Esprit, est un être personnel dans lequel l'univers trouve son explication, car son origine est le produit d'une incursion volontaire de l'Absolu dans le domaine du néant, en même temps que son devenir est mesuré par l'espace et le temps, qui en sont les formes ontologiques et objectives.

C'est dans la causalité que le passé et le présent sont reliés.

La nature inorganique devient, selon un processus mécanique, mais la vie organique suppose un principe spirituel autonome organisateur et immanent.

L'âme est une nature psychique, elle appartient au domaine des formes primitives antérieures à tout organisme. Avec la vie organique naît la conscience, nécessairement impliquée comme terme de l'activité créative de l'Absolu.

La Moralité, qui réside dans l'Absolu seul d'une façon immanente, est proposée à l'être fini comme norme de sa conduite, par le Logos qui habite en lui. Le Mal, consiste dans la privation des qualités qui sont dans l'Absolu, et l'agent conscient qui le trouve en soi même n'arrive à la perfection qu'en en triomphant.

L'histoire, c'est l'évolution dans le domaine de la vie consciente ; elle est influencée par les causes agentes libres, mais le triomphe final du bien nous est garanti par l'immanence du principe divin qui y préside.

L'Ame humaine en laquelle réside le Logos, mais qui est néanmoins capable de perversion, a trouvé son seul médiateur authentique dans le Logos historique des Écritures.

En matière d'ép:stémologie, Ormond est réaliste ; pour lui la connaissance présuppose le réel comme sa cause objective.

Dans "Foundations of Knowledge" il a essayé de synthétiser, dans une théorie critique inspirée de l'esprit de Kant, les conclusions de l'Intuitionnisme et du Mysticisme. C'est dans le Moi, non dans un critère extérieur, que la vérité trouve sa vérification, mais c'est dans les formes les plus élevées de l'expérience émotionnelle que la conscience du Moi atteint son niveau le plus élevé et sa réalisation la plus parfaite.

Mentionnons enfin *James Hyslop* de l'université de Columbia, dont nous reparlerons plus loin, et dont les *Elements of Ethics* (1895) exposent une fois de plus la théorie philosophique de la volonté libre et responsable dans ses volitions.

L'énumération que nous venons de faire n'a pas la prétention d'être absolument complète, elle signale les plus distingués des représentants de ce qu'on peut appeler le "point de vue" écossais, elle omet divers auteurs dont l'importance a été moindre, quoique leurs œuvres n'aient point été dépourvues de mérites ou d'intérêt[1]. Telle qu'elle est, elle nous révèle une fécondité spéculative considérable au cours de ce siècle, dans le seul domaine de la philosophie écossaise, et nous montre, chez les Américains, une activité de pensée plus grande, peut-être, qu'on ne se serait attendu à la rencontrer chez eux.

A l'heure présente, les conceptions "écossaises" voient leur influence s'amoindrir et s'éteindre graduellement devant l'envahissement des doctrines nouvelles ;—il y a peut-être lieu de le regretter. Sans doute, pas plus en Amérique que dans l'Ancien Monde, elles n'ont été vraiment révélatrices et n'ont initié de mouvement spéculatif puissant, mais autant et plus peut-être dans le Nouveau que dans l'Ancien, elles ont été la sauvegarde et l'appui de la foi traditionnelle et de la moralité ; or, celles-ci, malgré des écarts inévitables dus à la faiblesse humaine et en dépit de l'idée que beaucoup se plaisent à s'en faire en Europe, ont été, en somme, les deux grandes forces qui ont préparé, dans le passé, l'Amérique d'aujourd'hui, et semblent encore devoir gouverner celle de demain. A ce résultat la philosophie écossaise a déjà contribué pour sa part.

[1] On peut mentionner encore, comme appartenant à cette seconde période, Noah K. Davis, de l'Université de Virginie ; Carroll Cutler, président de Western Reserve, et Henry Day, de la même Université ; A. Bierbower ; Charles Woodruff Shields ; D. D. Hamilton ; Francis H. Johnson, autre disciple de Lotze, etc., etc.

Il est donc à souhaiter que son esprit à tout le moins, sinon sa doctrine, survive, pour entretenir et développer la tradition populaire de la spéculation saine aux Etats-Unis.

Le présent de l'Amérique est après tout et pour une bonne part le fruit de la foi solide et de l'énergie morale et religieuse de ses premiers enfants. Son avenir, pour répondre à ces débuts, doit être garanti par le maintien de l'autorité et de l'empire de ces traditions primitives, qui, depuis les origines, ont, en somme, toujours exercé un contrôle suffisamment efficace sur la pensée et la conscience américaine.

IV

L'Influence de la Philosophie allemande

Le Transcendantalisme dans la Nouvelle-Angleterre.

Jusqu'au début du XIXe siècle, l'Allemagne, qui avait cependant largement contribué au peuplement des colonies[1], n'avait exercé aucune influence intellectuelle sur la pensée et l'esprit de la future nation américaine. "A peine, en 1800, aurait-on pu trouver un seul ouvrage en allemand dans tout Boston[2]".

Plongée depuis plusieurs siècles dans une somnolence intellectuelle, qui était la conséquence de son morcellement politique et de son manque d'unité, l'Allemagne n'avait pas encore repris conscience d'elle-même. Elle n'avait pas encore commencé ce mouvement de cristallisation autour de l'état prussien, dont le siècle qui vient de finir a vu l'accomplissement; elle n'était qu'un agrégat de principautés autonomes et hostiles, caractérisées par la préservation de l'esprit féodal, et, conséquemment, des procédés tyranniques et disciplinaires qui dévouaient à un régime tout militariste ses populations primitives et laborieuses.

Les Américains qui pouvaient être assez instruits pour la connaitre un peu, ne pouvaient guère la concevoir à cette époque, que comme une terre pauvre, âpre et rugueuse, incapable de faire germer autre chose que des soldats ou des garçons de ferme.

Et, cependant, moins de quarante ans après, à la mort de Channing, "il n'y avait pas à Boston, cette capitale intellectuelle de l'Amérique du Nord, d'hommes d'éducation, qui ne fussent en état de parler d'abondance de la philosophie allemande, de la littérature allemande, de la musique allemande[3]".

En moins d'un demi-siècle, la révolution avait donc été complète. L'esprit germanique avait imposé son autorité à la société intellectuelle dans la Nouvelle-Angleterre, la seule région,

[1] Sur cette intéressante question de la proportion des races immigrées aux Etats-Unis, on peut consulter l'*Ame américaine* par Ed. de Nevers (Jouve et Boyer, Paris), vol. I.

[2] *Literary History of America,* par BARRETT WENDELL, liv. V, § 5.

[3] *Ibid.*

à vrai dire, où il y eût alors, en Amérique, une société intellectuelle.

Que s'était-il donc passé? Stimulée par le grand effort de la réaction nationale contre l'hégémonie française, et par l'ascendant grandissant de la Prusse, dans laquelle on pouvait déjà pressentir le noyau autour duquel allaient se grouper ses éléments dissociés, l'Allemagne, dans ce réveil imprévu d'une grande race assoupie, avait vu éclore à la fois toutes ses gloires. Les Lessing, les Schiller, les Gœthe, lui avaient créé une littérature; Kant, Fichte, Schelling, Hegel avaient révélé dans le génie germanique une puissance d'abstraction et de synthèse qui l'élevait à la hauteur du génie grec, sans lui donner toutefois cette pondération classique qui est la forme propre de ce dernier. Partout, dans le domaine intellectuel et artistique, une fermentation productrice s'était emparée de la race entière.

Bientôt, l'éclat surprenant qui avait soudainement jailli du sein des ténèbres, avait illuminé les peuples avoisinants; le concert harmonieux qui avait inopinément éclaté au milieu du silence, avait roulé ses échos vers toutes les plages.

L'Amérique, elle aussi, peuple neuf, terre lointaine, s'était colorée des reflets de ce resplendissement, avait répercuté en une vibration harmonique, cette voix nouvelle et inconnue où il lui semblait trouver pourtant, du fait de la parenté latente des races, une sonalité sympathique et comme un accent de famille.

Il est intéressant de suivre, en particulier, le développement des progrès de la philosophie allemande aux Etats-Unis.

La toute première notice relative à la philosophie critique qui avait vu le jour en ce pays fut, nous apprend le professeur Creighton, celle qui fut insérée, en 1797–1799, dans la réimpression américaine de la troisième édition de l'*Encyclopædia Britannica.* L'article avait pour auteur un clergyman épiscopalien écossais, George Gleig, plus tard évêque de Brechin. Avouant ne posséder qu'une connaissance très imparfaite de la langue allemande, cet auteur nous apprend qu'il a eu recours aux lumières d'un "Français illustre", à la fois maître des deux langues en même temps que "métaphysicien profond", lequel lui a fourni l'exposé de la philosophie de Kant qu'il reproduit, en l'accompagnant de ses notes personnelles.

En fait, l'exposé quoique peu bienveillant, est aussi exact qu'on pouvait l'attendre, mais les remarques critiques dont l'ac-

compagne le Dr Gleig, sont sans valeur et sans rapport avec la vraie doctrine kantienne.

Il ne semble pas que cet essai ait exercé aucune influence appréciable sur les esprits, et il ne demande à être mentionné que pour mémoire[1].

En réalité, la pensée allemande fut introduite aux Etats-Unis par une double voie. *Indirectement,* elle y pénétra à la suite des écrits des philosophes éclectiques français et surtout des anglais Coleridge, Carlyle et Wordsworth; *directement,* elle fut importée par des "scholars" américains, et par les nombreux étudiants qui, à partir de 1815, inaugurèrent cet exode régulier vers les universités allemandes, qui est encore et plus que jamais à l'heure présente, le complément obligé de toute éducation intellectuelle soignée, et comme la condition indispensable de tout succès et de toute autorité.

L'*éclectisme français* des Cousin, des Jouffroy, des Benjamin Constant, avait eu d'abord, lui aussi, aux Etats-Unis, sa période de vogue et de faveur. Il y fut accueilli comme une réaction contre Locke et le Réalisme de l'école écossaise, jusque là prépondérant et comme un interprète des conceptions nouvelles de l'Idéalisme germanique.

En 1834, le professeur *C. S. Henry* (1804–1884) traduisit, sous le titre de: *Elements of Psychology,* les brillantes conférences de Cousin sur Locke. Cet ouvrage eut jusqu'à quatre éditions. Plus tard, O. W. Wight traduisit également (1851), en deux volumes, l'*Histoire de la Philosophie moderne* du même auteur; elle eut en Amérique deux éditions. Le professeur H. P. Tappan que nous avons déjà mentionné, et George Ripley, dont nous reparlerons plus loin, travaillèrent pareillement dans la même direction. Ce dernier édita les *Mélanges philosophiques* (1830) de Cousin avec une importante introduction, "qui attira l'attention des cercles littéraires[2]".

Mais l'influence de l'Eclectisme français baissa bientôt et s'éteignit dans le Nouveau Monde comme dans l'Ancien; non sans avoir contribué, toutefois, dans une certaine mesure, à

[1] *Philosophy of Kant in America* (J. E. Creighton).

[2] *Transcendentalism in New-England,* par Octavius Brooks Frothingham (New-York, Putnam, 1876), intéressant ouvrage d'un adhérent du mouvement transcendentaliste, qu'on ne peut se dispenser de consulter pour l'étude de ce mouvement aux Etats-Unis.

familiariser l'esprit américain avec les spéculations germaniques qu'il avait cherché à interpréter et à populariser. "Un temps, les noms de Jouffroy et de Cousin avaient été aussi familiers aux oreilles yankees que ceux de Locke, de Descartes ou de Kant". (B. Wendell.)[1]

Cependant, les auteurs qui contribuèrent le plus efficacement à ce résultat furent, sans contredit, les écrivains anglais Wordsworth, Carlyle et surtout Coleridge.

Samuel Taylor Coleridge (1772–1834), — mieux connu à l'étranger comme l'un des poètes *lakistes,*—bien qu'il ait beaucoup perdu de son prestige aujourd'hui, n'en fut pas moins, à son époque, une des personnalités les plus remarquables du monde littéraire, et comme une puissance intellectuelle dans son milieu. Les insuffisances même de son génie créaient l'impression d'une inspiration divine et d'une mystique splendeur. A la fois essayiste, journaliste, politicien, poète, dramaturge, métaphysicien, théologien, etc., etc., celui que ses fidèles appelaient le "jeune homme éternel", "l'enfant divin", fut le premier à populariser en Angleterre la nouvelle philosophie allemande.

En 1798, Coleridge était allé, en compagnie de Wordsworth, passer en Allemagne quatorze mois, qu'il avait employés à se perfectionner dans la connaissance de la langue et à se mettre au courant des idées alors répandues outre-Rhin. Il était entré, notamment, en relations avec Eichhorn, Tieck et Schelling, lequel eut, de son propre aveu, une grande influence, d'ailleurs passagère, sur ses idées.

En 1817, il publia sa "Biographia litteraria" et, en 1825, les "Aids to Reflection" dans lesquels il donne un exposé du système kantien dans une formule qui lui est particulière et qui

[1] On peut s'en rendre compte, en consultant la considérable "littérature périodique" relative à la philosophie de Cousin et de ses interprètes américains, contemporaine de cette période: mais la note n'en est pas toujours élogieuse pour ces derniers. "Non, lisons nous dans un article de la 'Princeton Rev.' (1840), cela ne réussiva pas (it will not do). Ces hommes n'ont jamais été bâtis pour être des Transcendantalistes, (Henry et Emerson). Ceci n'est pas pour discréditer ces Messieurs, c'est au contraire un vrai compliment que nous leur faisons, à eux sinon à leur sagesse;—Coleridge est le seul Anglais à notre connaissance qui ait pris le système d'une façon naturelle. . . . Il n'en est pas de même avec ceux-ci. On voit qu'ils répètent une leçon difficile apprise par cœur, et avec beaucoup d'efforts pour ne pas oublier entre temps".

se ressent de l'influence de Platon et de Jacobi, ses maîtres favoris.

Le retentissement de ses paroles fut considérable, plus encore en Amérique qu'en Angleterre, et la plupart des revues s'emparèrent de ces théories nouvelles pour les discuter contradictoirement, comme on peut s'en rendre compte aisément en parcourant un *Index* de la "littérature périodique" de cette époque[1].

Lorsqu'en 1851, *Thomas Carlyle,* l'historien philosophe, qui avait d'abord été le grand pontife de la doctrine nouvelle, se plut à ridiculiser Coleridge et à plaisanter ses théories sur *"l'om-m-ject,"* et le *"sum-m-ject";* il oubliait qu'il avait été cependant lui-même, à une époque antérieure, l'apôtre fervent de la nouvelle école; l'influence de son génie n'avait pas peu contribué à autoriser les conceptions allemandes dans les milieux de langue anglaise, et lui-même, il s'était comparé à un "taureau sauvage embourbé dans les marais de la Germanie".

L'exemple et les suggestions de ces grandes autorités ne furent pas perdus pour les professeurs et les "scholars" américains, qui se mirent promptement, eux aussi, à "germaniser".

C'est vers 1820, au témoignage d'Emerson, que commença à se faire sentir parmi la société littéraire et ecclésiastique de la Nouvelle-Angleterre cette infiltration des idées nouvelles, desquelles, après saturation complète du milieu, devait se dégager le *Transcendantalisme.*

Le professeur *James Marsh* (1794–1842), président de l'université du Vermont, qui réédita les *"Aids to Reflection"* en 1829 avec un important essai introductoire, où, le premier en Amérique, il donne un exposé sérieux de la philosophie kantienne, rend, dans une lettre privée, le témoignage suivant à Coleridge: "Bien que j'aie lu, lui dit-il, une partie des œuvres de Kant, c'était dans des conditions toutes défavorables: de telle sorte que c'est à vous que je dois d'avoir pu comprendre ce que j'ai lu de ses œuvres, et j'attends avec quelque impatience la partie de vos ouvrages qui doit m'aider d'une manière plus directe à l'étude des sujets dont il traite".

Dans deux autres fragments, édités dans les *"Memoirs and Remains* of Rev. James Marsh" (Burlington, 1843), il déve-

[1] Plus de vingt-cinq articles ont paru dans diverses revues "américaines" touchant les doctrines spéculatives coleridgiennes.

Voir en particulier, dans la "Bibliotheca Sacra" (1847), un article de Noah Porter sur "Coleridge and his American Disciples".

loppe, selon le point de vue de Kant, diverses questions philosophiques.

L'influence de Marsh fut considérable: "Il a laissé après lui, à l'université du Vermont, un nombre considérable d'adhérents, et une sorte d'école *coleridgienne* de philosophie a continué à y exister". Parmi ses élèves les plus marquants, il faut signaler G. T. Shedd, qui a édité les œuvres de Coleridge en 1852. (Creighton.)

Mais la cause qui contribua le plus efficacement et d'une manière *directe,* à l'introduction et au progrès de la philosophie allemande en Amérique, fut le contact immédiat que prit avec elle, dans les universités d'outre-Rhin, l'esprit des nombreux étudiants, qui dès le premier quart du XIXe siècle, allaient y chercher les traditions de la science et s'y initier aux méthodes de travail intellectuel.

En 1815, Edward Everett fut le premier Américain qui alla compléter ses études en Allemagne, à l'université de Gœttingue. Il devait ensuite fournir une brillante carrière comme orateur, professeur, publiciste, homme politique et diplomate. George Ticknor (1791–1871), le premier professeur de langues et de littérature modernes à Harvard[1], et l'un des principaux fondateurs de la bibliothèque publique de Boston (1852), alla également, en 1815, passer deux ans à la même université. Plus tard (1818), le célèbre historien George Bancroft suivit, lui aussi, l'exemple donné par ses deux illustres prédécesseurs, et, depuis lors, le mouvement inauguré par ces pionniers du germanisme n'a fait que s'accentuer d'année en année.

Aujourd'hui, écrit le professeur R. M. Wenley, de l'université d'Ann Arbor (Michigan), "quand un élève nous apprend qu'il a l'intention d'aller étudier à l'étranger, il n'y a pas lieu de lui demander où il compte se rendre. La seule question est de savoir vers laquelle des universités *allemandes* il fera le mieux de diriger ses pas[2]".

[1] Il a publié une "History of Spanish Literature" (1849) qui a eu quatre éditions, et a été presque immédiatement traduite en allemand et en espagnol.

[2] "American students and the Scottish Universities", *Educational Review,* mars 1892. M. Wenley nous y apprend que les statistiques, qui ne révélaient, en 1835, que *quatre* étudiants américains en Allemagne, en comptaient *soixante-dix-sept* en 1860,—et *cent soixante dix-sept* en 1880, c'est-à-dire quinze et demi pour cent de l'élément étranger;—depuis, la proportion s'est élevée justqu'à *vingt-trois et demi pour cent,* et elle augmente tous les jours.

Parmi les *scholars* (hommes d'instruction) les mieux versés, à l'époque dont nous nous occupons, dans la connaissance de la langue et des idées germaniques, depuis Kant jusqu'à Hegel et Schleiermacher, il y a lieu de citer : Moses Stuart, F.-H. Hedge, Edward Everett, George Bancroft, Théodore Parker et George Ripley, lequel commença, en 1839, la publication d'une série en quatorze volumes, intitulée : "*Specimens of foreign standard Literature*", dont l'influence fut considérable.

La philosophie du "sens commun" perdait tout son prestige ;—le Néo-platonisme, le Swédenborgianisme, remis à la mode, l'Idéalisme allemand qui avait envahi les milieux intellectuels et une sorte d'influence mystique héritée des puritains et des Quakers, dominaient les esprits : le mouvement *transcendantaliste,* curieuse phase intellectuelle "d'inspiration étrangère, mais non d'emprunt" (Curtis), et qui fut à la Nouvelle-Angleterre ce que le *romantisme* fut à d'autres sociétés (Cabot), allait bientôt s'épanouir.

Ce mouvement fut quelque chose de très singulier à la fois et de très original ;—bien fait pour déconcerter ceux qui s'obstinent à ne découvrir, dans l'âme américaine, qu'une tendance exclusive au réalisme et au matérialisme pratique. Comme le Romantisme européen, le Transcendantalisme américain eut ses extravagances, ses enthousiasmes sentimentaux, son prophétisme ténébreux, et aussi, son élément de mystification ; comme celui-là, il fut un effort d'émancipation, et aussi bien par l'influence générale qu'il eut sur la société contemporaine que par les mouvements intellectuels qu'il origina, il marqua une phase de la pensée américaine.

Il est aujourd'hui éteint, et passé dans le domaine de l'histoire ; il y survivra grâce au nom et à l'œuvre de l'homme qui l'impersonna, en fut la lumière et le voyant, *Ralph Waldo Emerson* (1803–1882).

Mais, pour en bien comprendre la signification et la portée, il faut jeter un regard en arrière sur le développement de la vie intellectuelle aux Etats-Unis pendant les périodes qui ont précédé[1]. La vie intellectuelle était née dans la Nouvelle-Angleterre en 1636 avec la fondation de *Harvard,* qui fut durant tout le XVIIe siècle, le seul établissement d'instruction supérieure en

[1] Voir "*Literary History of America*", par BARRETT WENDELL.

Amérique. De bonne heure cependant, les tendances libérales qui furent toujours caractéristiques de l'école, s'étaient fait jour et avaient alarmé l'orthodoxie puritaine; *Yale* fut dès lors fondée en 1700, pour être la forteresse des bonnes traditions. La Nouvelle-Angleterre, et tout spécialement Boston, étaient donc à l'origine, le foyer de la vie intellectuelle en Amérique.

Pendant la seconde moitié du XVIIIe siècle, le centre de gravité intellectuel, si on peut ainsi s'exprimer, avait tendu à se déplacer vers le Sud, comme nous le montre l'exode de Franklin vers Philadelphie;—c'est là qu'il fonda la plus ancienne et la plus considérée des sociétés savantes aux Etats-Unis, la "Philosophical Society" et organisa l'université de Pensylvanie.

Pendant les trente premières années du XIXe siècle, ce furent les *Middle-States* (Etats du centre), ceux qui sont compris entre le Massachusetts et la Virginie, à savoir le Connecticut, le New-York, le New-Jersey, la Pensylvanie, qui furent le principal théâtre de l'activité et du développement intellectuels en Amérique.

Depuis 1720 environ, Boston avait donc subi une sorte d'éclipse temporaire.

Cependant, durant les trois premiers quarts du XIXe siècle, une renaissance s'opéra parmi les Etats du Nord-Est, et une nouvelle forme de culture commença à s'y développer; elle produisit, en religion, l'Unitarianisme, et le Transcendantalisme en philosophie[1].

L'Unitarianisme, dont nous n'avons pas à nous occuper au point de vue dogmatique, mais seulement en tant qu'il fut le précurseur et prépara les esprits au Transcendantalisme, avait pris une grande extension et un grand développement, dans la Nouvelle-Angleterre spécialement, pendant le premier tiers du XIXe siècle. Vers 1812, une controverse contradictoire avait surgi entre les diverses dénominations au sujet de cette secte nouvelle, dont les vues, plus que hardies en matière de croyances dogmatiques, effrayaient à bon droit la vieille orthodoxie protestante.

[1] Aujourd'hui, bien que Boston, qu'on appelle parfois l'*Athènes américaine,* passe encore à juste titre pour une ville scientifique et intellectuelle, c'est New-York qui, depuis un demi-siècle environ, grâce à sa position privilégiée et à son énorme développement, est devenue le centre principal de la vie littéraire aux Etats-Unis: "l'hégémonie intellectuelle de Boston dura, en somme, jusqu'à la guerre de la sécession". (B. WENDELL.)

Parmi les champions les plus distingués des nouvelles doctrines qui prirent part à ces discussions, il faut signaler William Ellery Channing (1780–1842), qui en fut véritablement le "leader" et l'inspirateur, et sous lequel étudia plus tard Emerson: il fut en réalité un précurseur de la nouvelle philosophie, en préconisant la sainteté des droits de la conscience individuelle. Ces vues, qu'il propagea par ses discours et ses écrits, familiarisèrent les esprits avec les conceptions que devait proclamer et développer l'individualisme émersonien.

Le 19 septembre 1836, s'ouvrait, à Boston chez Channing, le "club *transcendantaliste*", lequel comptait parmi ses membres, outre Emerson, Théodore Parker (1810–1860), l'un des plus radicaux parmi les ministres unitariens;—George Ripley (1802–1880) "l'homme de lettres" de l'école nouvelle;—William Henry Channing, neveu du célèbre "preacher" unitarien;—Henry D. Thoreau (1817–1862), de descendance française, un des bons écrivains américains[1]. Margaret Fuller (1810–1850), le "critique" de l'école;—le "mystique" Bronson Alcott (1799–1888);—F.-H. Hedge (1805–1890), autre ministre unitarien;—George Bancroft (1800–1891), le classique historien des Etats-Unis[2];—James Freeman Clarke (1810–1892), lui aussi ministre unitarien mais d'une nuance plus modérée, etc. Ce fut là comme le "*Cénacle*" du Transcendantalisme; Emerson en fut comme le Victor Hugo. Ce club se maintint jusque vers 1850.

"Nous nous appelions, remarque Clarke, le club des *like-minded* (gens des mêmes idées), probablement parce qu'il n'y en avait pas deux d'entre nous qui eussent les mêmes doctrines" (Curtis): aussi est-il assez difficile de donner un résumé des vues tenues en *commun* par les membres de la nouvelle école. Toutes d'ailleurs n'étaient que la modification des principes de Cousin, d'après les spéculations des écoles allemandes modernes[3].

"Des Idéalistes faisant des assertions dogmatiques sur des sujets inconnaissables, presque tous les Transcendantalistes le

[1] Thoreau fut pratiquement introduit à la vie et aux cercles littéraires par Emerson qui nous a laissé un "biographical Sketch" de lui (1881).

[2] "History of the United States", éditée de 1834 à 1885.

[3] On peut lire à ce sujet dans le "Quarterly Church Review" d'Oct. 1867 l'article intitulé: "Introduction of German Philosophy into the United States" par J. Murdock.

furent . . . Ils se troublaient peu des phénomènes, mais consacraient toutes leurs énergies à l'étude de ce groupe de vérités indémontrables, qui seront toujours en dehors du domaine de l'expérience . . . Presque tous aussi croyaient aux idées innées". (B. Wendell.) Il serait difficile de rien découvrir de plus, que les Transcendantalistes aient professé en commun: leurs doctrines furent toujours vagues, imprécises et souvent, chez quelques-uns, parfaitement inintelligibles: cependant le culte de l'idée et de l'idéal fut la note dominante et générale de toute cette école. Ils professaient que, comme Dieu infiniment parfait trouvait au dedans de lui-même la vérité et le bien, l'homme lui aussi, étant son image, devait suivre la même méthode:—les idées innées dans l'esprit humain sont, par elles-mêmes, une garantie suffisante pour nous imposer une croyance indiscutable aux insondables vérités qu'elles proclament si audacieusement (B. Wendell),—car l'intellect humain est naturellement de qualité divine.

C'est dans les écrits d'Emerson[1] que les conceptions transcendantalistes ont trouvé leur expression la plus littéraire, la plus caractérisée et la plus haute. Il nous faut donc dire quelques mots de cet écrivain, qui est, de tous les penseurs américains, le plus national et, à coup sûr, le plus admiré par ses compatriotes: ils ont trouvé en lui la formule élevée, brillante et sereine de quelques-unes des conceptions et des instincts qui sont particulièrement chers et comme propres à l'âme américaine[2].

Sa vie fut sans événements. Issu d'une lignée de pasteurs de la Nouvelle-Angleterre, descendance dont il était lui-même

[1] Les œuvres d'Emerson ont été publiées à Londres en 1887, par John Morley (six vol.); et à Boston (Riverside edition) en 11 vol., 1883. On peut consulter sur cet homme, qui est le grand nom de la littérature américaine: *R. W. Emerson, his Life, Writings and Philosophy,* par G. W. Cooke (Boston, 1881); *Genius and Character of Emerson,* édité par F. B. SANBORN (Boston, 1885 et 1898), série de conférences prononcées à la "Concord School of Philosophy", dont nous parlons plus loin; *A Memoir of R. W. E.,* par J. E. CABOT, 2 vol. (Boston, 1887);—Alex. IRELAND, *Ralph Waldo Emerson* (Londres, 1882);—*Emerson in Concord* (Boston, 1889);—Herm. GRIMM, *Neue Essays* (Berlin, 1865);—Stephen Leslie, R. W. Emerson (1902), etc.

[2] Voir à ce sujet dans la *Revue des Deux Mondes* (1er février 1902), l'article de M. FIRMIN ROZ; "l'Idéalisme américain, Ralph Waldo Emerson";—aussi dans *Genius and Character of Emerson,* la conférence III; "Emerson as an American", par JULIAN HAWTHORNE.

assez fier, il se sentit tout naturellement attiré vers la profession de ministre : c'était à l'époque où Boston, un instant distancée dans la sphère de l'activité intellectuelle par le Connecticut, le New-York et la Pensylvanie, était en train de reconquérir la suprématie : Emerson devait profiter de ce renouveau, sous des maîtres comme Channing, Everett et Ticknor.

Ordonné ministre unitarien d'une des plus importantes églises de Boston, dans le temple même qui avait été celui des Mathers il prononça le fameux discours qui allait mettre fin à sa carrière pastorale, et qui semble avoir été l'événement le plus saillant de sa tranquille et sereine existence. Il y déclarait paisiblement qu'il ne pouvait considérer la *cène* comme un rite permanent institué par le Christ pour être perpétué, qu'il n'y voyait qu'une pure formalité religieuse, et qu'en conséquence il ne pouvait continuer à donner la communion. "Je n'ai pas d'objection, disait-il, à ce qu'elle dure jusqu'à la fin du monde, mais, quant à moi, je ne m'y intéresse pas . . ." "Telle est, remarque B. Wendell, l'idée exprimée au sujet du plus auguste des mystères chrétiens, par un homme qui, pendant trois ans, avait occupé la chaire de Cotton Mather. Il est douteux qu'on trouve dans toute la littérature de l'hérésie deux phrases, qui, pour tout esprit encore imbu des idées de la tradition chrétienne, puissent paraître davantage imprégnées de sereine insolence".

Il est à remarquer cependant qu'il ne semble pas qu'aucun "doute" proprement dit ait inspiré cette défection : elle fut le fruit de la conception qu'il s'était formée de la religion, qu'il comprenait comme devant être essentiellement indépendante de toute pratique et de toute forme extérieure.

Ces vues parurent excessives aux Unitariens eux-mêmes, et, en conséquence, Emerson eut à résigner son pastorat. De ce moment, rentré dans la vie séculière, il put devenir ce pour quoi il était vraiment né, homme de lettres, conférencier, essayiste et poète. En 1833, il fit un voyage en Europe, qui le mit en relations avec diverses célébrités du Vieux Monde, et particulièrement Carlyle, avec lequel il resta toujours en correspondance[1]. En 1834, il s'établissait à Concord (Mass.), qui allait devenir, du fait de sa présence, la "Mecque transcendantaliste" (Richardson). Il y résida jusqu'à sa mort.

On ne saurait, sans un abus de langage, parler de la *philosophie* d'Emerson, si on entend par ce mot un système déduit,

[1] Publiée en 2 vol. par John Morley à Londres.

méthodique et cohérent, analogue, par exemple, à celui qu'on pourrait dégager des œuvres de Jonathan Edwards ;—il est plus exact et il suffit de parler des *idées* et des conceptions d'Emerson, qui fut avant tout un intuitionniste, presque un mystique, dont les sympathies étaient toutes pour Platon, le seul des philosophes spéculatifs qu'il ait réellement étudié.

L'ouvrage dans lequel il commença pour la première fois à développer les conceptions fondamentales qui sont à la base de son œuvre littéraire, fut celui qu'il publia en 1836, sous le titre de *Nature*[1].

Pour lui, l'univers se compose d'un double élément parallèle, Nature et Ame. La Nature n'est que le symbole de l'Ame, qu'elle sert à instruire des vérités intellectuelles et morales : mais en réalité ce double élément se résout en l'*unité* foncière et ultime, de l'Esprit universel principe de l'un et de l'autre, de telle sorte que toutes choses extérieures, "Nature, Littérature, Histoire, ne sont plus que des phénomènes subjectifs" et l'univers entier "qu'une vaste image peinte par Dieu pour la contemplation de l'âme, sur le fond de cet instant qui est l'éternité". "Dieu est, et toutes choses ne sont que des ombres de lui".

"Notre raison ne saurait être distinguée de l'essence divine". "Le monde extérieur procède du même esprit que le corps de l'homme. Il est une incarnation plus éloignée et inférieure de l'être divin, — une projection de Dieu dans l'Inconscient". "L'Esprit est la réalité unique que l'homme et les autres natures réfléchissent d'une manière plus ou moins parfaite".

Comme on le voit, le panthéisme semblerait être la substance même de ce système[2], d'ailleurs tout à fait subjectiviste. "J'éprouve une vraie jouissance, nous dit Emerson, à dire ce que je pense, mais si vous me demandez pourquoi j'ose le dire, ou pourquoi il en est ainsi, je suis le plus impuissant des mortels". Dans le domaine de l'Ethique[3], la règle pratique du Transcendantaliste sera "de ne relever que de lui-même" : son

[1] Voir dans *Genius and Character of Emerson*, la conférence XII : "Emerson's Philosophy", par W. T. Harris, égalem. dans G. W. Cooke "Ralph W. Emerson" les ch. XIX-XXVI.

[2] Cooke conteste cependant que Emerson soit panthéiste autrement que dans les formules et le mode de l'expression, car il enseigne d'une manière positive (Essays, première série p. 40, 69) la liberté et l'individualité de chaque âme humaine.

[3] Voir dans *Genius and Character of Emerson*, la conférence III "Emerson's Ethics", par Ed. D. Mead.

devoir,—la loi morale n'étant qu'une forme de la loi naturelle,—sera d'accomplir volontairement dans le domaine spirituel et social ce que réclame l'ordre naturel, "en faisant consciemment ce que la pierre fait par nature", car "tout processus naturel n'est non plus, au fond, qu'une interprétation de la loi morale". L'immoral étant donc l'antinaturel, entraînera, par une conséquence logique, sa propre destruction. C'est comme une ébauche anticipée de la théorie de l'évolution, plusieurs années avant Darwin.

Il suit de là que le mouvement de la Nature est fatalement et nécessairement un mouvement d'amélioration et de progrès : il y a incessamment "une puissance à l'œuvre pour rendre meilleur ce qui est bon, et bon ce qui est mauvais". C'est là le fondement de l'*optimisme* qui est la physionomie propre de la philosophie d'Emerson : il communique à toute son œuvre cette note de quiétude suprême et d'inaltérable sérénité qui est l'une des sources de son action sur les âmes ;—il concourt à donner à son style quelque chose de cette noblesse élégante, colorée et facile, qui fait de lui un des littérateurs les plus classiques de l'Amérique du Nord.

En 1837, il prononçait devant la société "Phi-Beta-Kappa" à Harvard[1], une conférence intitulée : "The American Scholar", qui provoqua toute une sensation, et même une véritable émotion intellectuelle. Dans cette conférence où il formule déjà presque toutes ses conceptions, ainsi que dans celle qu'il prononça en 1838, devant la "divinity school", de Cambridge (Mass.), il préconise cet individualisme de la pensée et de l'action, lequel rejette toute autorité conventionnelle et tout modèle prédéterminé, pour prendre en soi-même ses inspirations comme principe de toute son activité.

Ce fut, pour ceux qui l'entendirent, ainsi qu'on l'a dit, comme la promulgation d'un cinquième évangile, l'évangile américain ; ce fut aussi comme, la première "éruption" du Transcendan-

[1] La plus ancienne association littéraire universitaire des Etats-Unis, ainsi dénommée des initiales des mots grecs qui composent sa devise : *φιλοσοφία βίου κυβερνήτης.* Fondée en 1776, à Williamsburgh (Virg.) par 44 "undergraduates" de "William and Mary". Elle établit des ""branches" à Yale en 1780, et à Harvard en 1781 ; elle en compte aujourd'hui (1903), cinquante-trois, avec plus de onze mille membres vivants. Cinq présidents des Etats-Unis en ont fait partie. A Harvard elle donne tous les ans un banquet avec discours et lecture d'un poème.

talisme (Sanborn) ; mais tous ne l'accueillirent pas avec la même sympathie[1].

Cette vie de conférencier et d'écrivain resta celle d'Emerson jusqu'à ses derniers jours.

Si nous voulons maintenant résumer la pensée d'Emerson telle qu'elle résulte de l'ensemble de ses divers écrits, voici comment nous pourrions la formuler :

Il existe un Esprit universel, la seule vraie réalité, dont toutes les autres ne sont que de plus ou moins pâles réflexions. Il est l'âme de l'univers, l'âme suprême, l' "*Oversoul*" dont l'âme humaine n'est qu'une parcelle et une manifestation positive, et la matière la manifestation négative et comme un "précipité" dont la volatile essence se dégage incessamment sous forme de pensée libre. Matière et Esprit, sont donc la contre-partie l'un de l'autre, et leurs lois sont analogiquement identiques. De même donc, que la Nature est la révélation de Dieu dans l'Inconscient, l'histoire sera sa révélation dans le monde des êtres conscients et libres : "Tout individu humain étant une incarnation de plus de l'Esprit universel" (Essais, 1e sér. p. 4).

Toute connaissance est une intuition, une perception directe ; nous le savons sans pouvoir en expliquer le processus ; la spontanéité est l'essence du génie. C'est dans le silence et la méditation que l'intuition se fait jour : pour être vraie, elle doit être conforme à la plus haute moralité, et c'est parce que l'âme n'est elle même qu'une parcelle et un reflet de l'*Oversoul,* que nous devons en accepter les inspirations ; c'est Dieu même qui parle en nous : nous devons donc faire abdication du Moi égoïste (non du Moi *individuel*), pour nous conformer à la conduite de l'Esprit.

La Moralité et la Religion, sont foncièrement identiques ;— ce qui est "Loi" dans la Nature, dans l'homme est "Moralité", c'est-à-dire conformité à la volonté de Dieu. La liberté est une loi de notre nature, mais elle est limitée par le destin des lois naturelles auxquelles elle est soumise et auxquelles elle doit se conformer, comme à la volonté divine. Liberté de l'âme, néces-

[1] Témoin l'article paru en 1839 (Janvier) dans la "Princeton Review", écrit par J. W. Alexander et A. B. Dod, qui est une critique virulente des doctrines allemandes et de l'éclectisme de Cousin, ainsi que celui de 1840 dans la même Revue, ou l'hégélianisme est présenté comme "la dernière forme de l'infidélité".

sité objective, loin de se contredire, ne sont donc que deux aspects du même fait, la volonté divine. Le bien consistera pour l'homme à se soumettre à cette double vérité ; le mal, qui ne se trouve que dans l'homme seul, car la Nature, elle, n'échappe jamais à ses propres lois, est la privation de cette plénitude : mais il entraîne toujours fatalement son propre châtiment, du fait même de l'inflexibilité des lois. "La Nature tourne toute malfaisance à bien" (Conduct of Life, p. 221), et il y a, dans les choses elles mêmes, une tendance naturelle à se rectifier. Le Mal ne saurait donc triompher d'une manière finale et définitive.

L'âme est immortelle, elle l'est dès le moment présent ; par rapport à sa vie, la mort n'est qu'un accident extérieur, la perte d'un Moi inférieur qui se résorbe dans le Moi infini de l' "Over-soul".

La Religion est essentiellement l'union à Dieu, la communion à l'Esprit : elle aussi est le produit d'une intuition, et les formes extérieures n'y ont rien à voir. Jésus notre meilleur et plus cher Saint (dearest and best Saint) n'est qu'un merveilleux intuitionniste, un pur homme, mais un homme idéal, après lequel il y a lieu d'attendre encore la venue probable d'un nouveau Maître, qui élèvera la religion à un degré supérieur, en l'épurant des imperfections que présente le Christianisme. (Divinity School Address.)

L'avenir de la religion sera l'extinction de toutes formes et institutions positives, qui feront place à la communion directe, pure, simple avec la Déité, dans cet acte de l'intuition qui est la prière. Déjà tous les hommes sensés et honnêtes se reconnaissent dans le même culte, la religion du bien faire.

Parmi les collaborateurs et associés d'Emerson dans le mouvement transcendantaliste, il en est plusieurs qui méritent plus qu'une simple mention, et ont droit à être signalés d'une manière particulière.

De ce nombre, il faut citer d'abord son ami et compatriote, *Amos Bronson Alcott* (1779–1888) qu'on a appelé le "mystique" de l'école (Frothingham)[1]. Un mystique est assez ordinairement un homme singulier dont les étrangetés peuvent paraître voisines de l'excentrique et qui est exposé, par le fait,

[1] Sa biographie a été présentée d'une façon très complète d'après ses papiers, par deux de ses amis, F. Sanborn et Harris : *Memoir of Bronson Alcott,* 2 vol.

à être très diversement apprécié selon le tempérament, ou l'humeur des différents critiques. Ce fut précisement le cas d'Alcott.

Il est à remarquer cependant que la plupart de ceux qui l'ont connu personnellement, Emerson, Sanborn, Harris, Cabot, ont gardé de lui un souvenir de sympathie affectueuse et admirative. C'est que son génie, éminemment conversationnel, perdait toute son expression dans l'écriture, et que, dès lors, son influence personnelle devait s'éteindre avec lui[1]. Il est peu, sans doute, des productions de sa plume qui doivent demeurer pour la postérité.

Ses premières années avaient été consacrées à un petit commerce de colporteur, et plus tard à un ministère pédagogique qui lui promettait un beau succès à Boston, si l'intolérance conservatrice du milieu, qu'alarmèrent bientôt la nouveauté de ses méthodes et la hardiesse de ses idées, n'avait prématurément amené la fermeture de son école.

En 1833, la lecture des œuvres de Coleridge avait éveillé son esprit, et l'avait ouvert aux conceptions nouvelles auxquelles il semblait prédestiné par une sorte d'inclination native. En 1835, il faisait connaissance d'Emerson, avec lequel il organisa ce "club transcendantaliste" que nous avons mentionné plus haut. Plus tard, lorsque, en juillet 1840, "l'organe" de la nouvelle école eût commencé à paraître sous le titre de *The Dial* (le cadran), il y contribua, dès le premier numéro, une série d'effata philosophiques, les *Orphic sayings* (dicta orphiques), qui, bien que fort appréciés de plusieurs de ses amis, semblent n'avoir été pour le public qu'un inépuisable thème de plaisanteries et de ridicules[2].

Le journal en question, qui semble n'avoir inspiré dès le début qu'une médiocre confiance aux intéressés eux-mêmes, avait commencé avec moins de cent abonnés et ne s'éleva jamais au-dessus de deux cent cinquante; il projeta à ses débuts "l'éclat d'une aurore boréale, qui s'évanouit bientôt dans une brume

[1] "La conversation platonique était la meilleure occasion qu'il eût de révéler sa puissance de pensée ou d'expression à ses contemporains". (Sanborn.) Un tel génie ne pouvait évidemment espérer s'imposer à la postérité sans l'intermédiaire du phonographe! . . .

[2] "Il y a de sérieuses raisons de douter, prétend Barrett Wendell, qu'Alcott ait lui-même compris ce qu'il voulait dire dans plusieurs de ces "dicta", mais s'il le comprit, il fut le seul à coup sûr".

déconcertante. Du commencement jusqu'à la fin, il présente, toutefois, une fraîcheur d'inspiration, une largeur de vues, un sérieux dans la poursuite de la vérité, qui donnent l'impression finale non seulement d'un début plein de promesses, mais même, en dépit de la tradition contraire[1], d'une véritable sanité morale" (B. Wendell). Dans ses premiers numéros il avait été étonnamment bon, et contient dans ses divers fascicules, plusieurs des meilleurs poèmes d'Emerson ; plus tard, il baissa de valeur, et ayant été toujours un insuccès financier, il cessa de paraître au bout de quatre ans, en 1844.

Le fonds de la philosophie d'Alcott, qui, elle aussi, était un idéalisme transcendantal, semble avoir été, selon Harris, la conception néo-platonicienne, avec l'idée d'une nature déchue et non, comme chez Emerson, d'une nature tendant constamment au progrès indéfini. Ses parrains intellectuels étaient Plotin, Jamblique et Proclus.

En 1878, après de pénibles échecs, et à une époque où le mouvement transcendantaliste semblait déjà presque éteint, il organisa, avec le concours du professeur Peirce d'Harvard, Harris de Saint-Louis et de plusieurs autres, la *Concord School of Philosophy* dont nous reparlerons plus loin, et dont il fut le doyen jusqu'en 1888, année où il mourut des suites d'une attaque d'apoplexie. Cette école fut en somme, pour ses derniers jours, la consolation d'un succès.

Sarah Margaret Fuller, le "critique de l'école" est une de ces personnalités originales comme l'Amérique et l'Angleterre seules semblent pouvoir en produire, et en produisent quelquefois. Après une éducation qui avait eu pour effet de stimuler à l'excès ses facultés mentales, elle se lia avec Emerson d'une amitié toute platonique et intellectuelle, qui ne fit qu'accentuer le tour exclusivement spéculatif de son esprit. Parmi ses procédés les plus caractéristiques, elle avait celui de tenir une série payante de conversations dans son salon privé, pendant lesquelles "elle discourait sur toute espèce de sujet littéraire ou intellectuel, à tel point qu'on aurait été hors d'état de prononcer si elle ressemblait davantage à une version vivante asexuée de Platon ou de Socrate, ou à un conférencier de collège" (B. Wendell).

[1] Ses rédacteurs furent qualifiés de "Bedlamites" et proclamés des dérangés considérablement plus déséquilibrés que les Mormons eux mêmes, etc. (National Cyclop. of Am. Biog. (White), 1893, art. Marg. Fuller.)

En 1840, elle avait pris la direction du *Dial* en collaboration avec Ripley et Emerson ; elle l'abandonna à ce dernier en 1842, pour devenir critique littéraire de la *New-York Tribune.* En 1844, un voyage qu'elle fit à l'étranger lui fut l'occasion de manifester inopinément un côté de son âme dont on eût été fondé jusque-là à révoquer en doute l'existence : en 1847, elle épousait un italien, le marquis Ossoli, et prenait avec lui une part active aux troubles politiques qui agitaient la péninsule ; forcée de quitter l'Italie en 1850 avec son mari, elle faisait naufrage et disparaissait dans les flots avec lui et son enfant, à quelques heures de la côte américaine[1].

Plus sentimentale qu'intellectuelle, au jugement d'Emerson, elle dut à cette qualité même le sens critique remarquable qui lui permettait d'apprécier par sympathie les œuvres et les nuances diverses, mais elle ne fut non plus jamais, au sens propre, une transcendantaliste ; aussi communiqua-t-elle au *Dial* un tour plus littéraire que philosophique. Elle fut cependant, à sa manière, une des personnalités les plus saillantes du mouvement.

George Ripley, un des premiers en Amérique qui acquit une connaissance approfondie de la littérature et de la langue allemandes, fut, plus que tout autre peut-être, un importateur, lecteur et propagateur de la philosophie germanique. Ordonné ministre lui aussi, il se sépara spontanément, lui aussi, de son troupeau, parce qu'il était "en sympathie avec des mouvements de pensée plus larges que ceux que représentait l'Eglise". L'indubitable sincérité de son esprit, toujours calme et étranger aux passions de parti, l'amena à un sacrifice qu'on peut, jusqu'à un certain point, qualifier d'héroïque : afin de mieux promouvoir cette réforme sociale dont étaient férus plus ou moins tous les transcendantalistes, il vendit tous ses biens afin de les con-

[1] Une anecdote originale citée par B. Wendell, illustre suffisamment la singularité d'esprit et l'état mental de cette remarquable personne. Une actrice en renom, mais d'une réputation contestée, Fanny Elssler, étant venue à Boston manifester ses talents chorégraphiques, Emerson, après beaucoup d'hésitation, prit le parti d'aller assister en compagnie de Margaret Fuller à une de ses séances. Dès les premières mesures, le conférencier, qui assistait à un ballet pour la première fois de sa vie, se pencha vers Margaret Fuller en murmurant tout surpris : "Mais, c'est vraiment de la poésie ! . . ."—"Non, Waldo, répond celle-ci avec flamme, c'est de la religion" ! . . .

Sa biographie a été écrite par Emerson, par W. H. Channing et par J. Freeman Clarke.

sacrer, avec sa propre personne, à l'essai de communisme qui fut tenté en 1841, sous le nom de *Brook Farm* et dont nous parlerons plus loin. Cette tentative de socialisme pratique ayant échoué, il dut ensuite rentrer avec ses associés dans les rangs de la société, et ce ne fut qu'au prix d'un labeur constant et soutenu comme journaliste, qu'il s'acquitta honnêtement des dettes contractées à la suite de cette tentative généreuse et illusoire[1].

C'est sous un jour de religiosité que le ministre *Théodore Parker* envisageait les conceptions transcendantalistes ; bien que nettement réaliste par la tournure et les ressources de son esprit, une tendance mystique, développée par son éducation et sa préparation au pastorat, lui faisait concevoir le transcendantalisme comme une sorte d'évangile supérieur, celui de l'intellect et du sentiment. Ses qualités furent surtout celles du "preacher", et chez lui les dons, sinon les charmes de l'élocution, s'unissaient à l'émotion religieuse de la sensibilité et à l'intensité de la foi pour l'espèce de croyance nouvelle qu'il avait adoptée ; cette foi lui valait toute son autorité. Dans ses conférences publiques, il maintint et défendit toujours une triple conviction, le seule qui fut restée dans son Credo : le Dieu absolu, la loi morale, la vie immortelle ; ces convictions, ce n'était plus au nom de l'Evangile, mais au nom du Transcendantalisme qu'il les défendait[2]. Comme tous ses confrères en spéculation, il fut un tenant de l'abolition de l'esclavage et de la supériorité de la nature féminine, toute de sentiment généreux et de spontanéité, sur la nature masculine, plus rude et plus intellectuelle : conception essentiellement américaine et que le système et l'organisation scolaire ont fait prévaloir dans toute l'étendue de l'Union.

Bien d'autres encore, tels que William Henry Channing et William Ellery Channing, les neveux du célèbre unitarien, le dernier, avec Thoreau et James Freeman Clarke, collaborateur du *Dial*, Cyrus-Auguste Bartol, Samuel Johnson, etc., etc.[3], pour-

[1] Voir l'étude sur Ripley publié en 1883 par O. B. Frothingham.

[2] Voir l'étude sur Theod. Parker (1874) par Frothingham ;—une biographie de Parker a été publiée en français par M. A. Réville en 1885.

[3] Nous ne saurions omettre de mentionner Orestes Brownson (1803-1876), l'un des premiers "sectateurs" du mouvement : d'abord ministre unitarien lui aussi, il semble n'avoir pu trouver dans aucun système philosophique ou religieux la satisfaction que cherchait son esprit inquiet et mobile, jusqu'au jour où il devint, en 1844, un converti de l'Eglise romaine, et un des plus actifs et ardents propagateurs du catholicisme aux Etats-Unis.

raient être signalés parmi les sectateurs du mouvement que nous avons essayé de décrire: à cette époque, le Transcendantalisme fut légion, et de 1825 à 1840 "il affecta, d'une manière ou de l'autre, tout ce qu'il y avait de natures ardentes dans la Nouvelle-Angleterre" (B. Wendell).

Cependant, même alors, dans les milieux de l'*éducation,* l'influence prépondérante restait toujours, il ne faut pas l'oublier, celle de la philosophie écossaise.

Il est indispensable, pour compléter ce tableau de l'activité transcendantaliste, de dire quelques mots de la tentative bizarre de socialisme pratique à laquelle nous avons fait allusion plus haut, et qui aboutit, malgré la sincérité de ses organisateurs, à un échec final. Elle a du moins inspiré au célèbre Hawthorne, qui fut un temps un de ses membres, et qui a raconté d'un manière délicate et humoristique les étapes de son désenchantement[1], une œuvre qui restera dans la littérature américaine, *Blithedale Romance.*

Tous les Transcendantalistes plus ou moins, furent des réformateurs sociaux: ils voulaient, par la parole et par l'exemple, arracher leurs compatriotes aux préoccupations matérielles et les élever par le travail manuel, la vie en commun, l'étude des grandes œuvres de la pensée, à une vie plus généreuse et plus intellectuelle. *Brook Farm* naquit de ces aspirations. Etant Américains et sincères, les apôtres des idées nouvelles devaient, et de bonne heure, passer à la pratique. C'était d'ailleurs universellement l'époque où fleurissaient les utopies socialistes et communistes dans le Vieux Monde.

En 1841, un certain nombre d'entre eux, parmi lesquels Ripley, Charles Anderson Dana, John Sullivan Dwight, achetèrent à West-Roxbury (Mass.) à dix ou douze milles de Boston, une propriété de 200 acres, où l'on devait installer une communauté idéale: "Chacun y travaillerait pour le soutien de l'œuvre commune, et on aurait tout loisir pour se livrer à des plaisirs scientifiques et édifiants". (B. Wendell.) L'agriculture était la base du genre de vie adopté, et une école qui eut quelque succès complétait l'organisation[2].

[1] Cf. "Transcendentalism in New England".

[2] On peut consulter sur Brook Farm les "Historic and personal Memoirs" de J. Codman;—également "Brook Farm: its members, scholars and visitors" (1900) par Swift et Lindsay.

Frothingham nous a conservé les statuts de cette communauté nouvelle. Elle était vouée d'avance, comme toutes les communautés laïques, à une dissolution certaine; le jour devait venir fatalement où ses membres auraient suffisamment expérimenté leur inexpérience; puis l'absence de résultat pratique, joint aux incompatibilités d'humeur et autres inconvénients inséparables de la vie en commun, devaient fatalement engendrer une lassitude plus forte que tous les enthousiasmes et que toutes les illusions. L'inspiration était élevée, mais la valeur pratique de cette tentative était trop évidemment au-dessous de la normale pour inspirer une confiance exagérée aux gens positifs.

L'essai éveilla de la curiosité, de la sympathie et attira plusieurs visiteurs. Emerson, à qui l'enthousiasme ne gâta jamais le bon sens, se contenta d'y paraître parfois, en conpagnie de Margaret Fuller, "trop noyée à cette époque dans les abstractions transcendantales, pour qu'on pût, autrement que par un effort de génie, associer à l'idée de sa personne celle d'aucun autre attribut propre à son sexe" (B. Wendell).

L'association était conçue selon le principe d'un phalanstère fourriériste, et cependant, détail qui a sa signification "tout absurde, excentrique, ou irritant que Brook Farm pût paraître aux esprits rassis, du commencement à la fin, tout se passa sans l'ombre de scandale. Les personnes mariées y vécurent d'une vie respectable, et les gens non mariés avec toute cette pureté simple de vie personnelle, qui est si généralement caractéristique des bonnes classes sociales dans toute l'Amérique du Nord. Hommes et femmes eurent une vie nette et pure". On aurait pu les observer et les entretenir pendant les sept années de leur existence en commun, sans même se douter que l'amour libre fût au nombre des doctrines préconisées par Fourier (B. Wendell).

Le nombre des pensionnaires de Brook Farm fut très variable; on peut donner comme chiffre moyen approximatif celui de soixante-dix personnes environ.

En 1842, un incendie qui ravagea la propriété, eut pour conséquence la dissolution de l'association.

On peut citer aussi pour mémoire, l'autre essai du même genre que, sous le nom de *Fruitlands,* à trente milles de Boston, Alcott avait fondé de son côté en 1843, sur les bases d'une austérité et d'un végétarianisme rigide et impraticable. Cette

nouvelle communauté qui ne compta jamais plus de douze personnes, parmi lesquelles entre autres et pour un temps, le futur Père Hecker, d'abord pensionnaire de Brook Farm, s'effondra au bout de six mois.

Le Transcendantalisme ne saurait être jugé par ses œuvres ni par ses hommes, ni même par ses doctrines : son importance résulte de l'influence générale qu'il exerça sur la pensée et la culture en Amérique, et des recherches scientifiques plus sérieuses auxquelles il donna universellement naissance ; à ce titre, il fut une époque dans le développement intellectuel aux Etats-Unis, en éveillant les esprits, encore neufs et inexpérimentés des Américains, aux conceptions nouvelles propres au XIXe siècle. Il fut comme une fermentation juvénile et même quelque peu enfantine, issue d'une révélation nouvelle faite à l'intelligence presque vierge d'un peuple à peine éveillé à la vie spéculative. De là les bizarreries, les puérilités, les excentricités diverses de langage et de conduite qui en marquèrent l'éclosion et le développement ; ce fut comme l'ivresse d'un vin nouveau et généreux, une illusion sincère chez la plupart, à laquelle se mêla sans doute aussi un certain élément de mystification chez quelques uns.

Indépendamment des traductions nombreuses des philosophes allemands et de la diffusion de leurs doctrines qui en fut le fruit, il engendra la *Concord School of Philosophy* et le *Journal of Speculative Philosophy* desquels il nous reste à présent à entretenir brièvement le lecteur.

Le génie de Bronson Alcott était, comme nous l'avons vu, proprement conversationnel, et c'est ce qui lui avait fait désirer de tout temps, d'établir, si possible, dans la ville où il résidait, une sorte d'école qui pût propager la culture philosophique et littéraire, par le moyen de conférences et de conversations.

Au printemps de 1879, les circonstances lui ayant paru favorables, il organisa, avec le concours d'Emerson, de Mme Cheney, du professeur Harris et de plusieurs amis, dans sa résidence de Orchard House, la première série de conférences. Elles devaient durer six semaines, à cinq jours de conférences par semaine. L'expérience réussit et fut renouvelée les années suivantes, jusqu'en 1888, époque où mourut Alcott. Les membres permanents et actifs de cette nouvelle institution étaient :

Alcott, doyen, F.-B. Sanborn, secrétaire, qui a édité les publications de ladite école, et W. Torrey Harris[1].

Le but principal de l'école, nous apprend F.-B. Sanborn[2] était de provoquer la conversation sur des sujets philosophiques : la conférence elle-même ne devant servir que de thème à celle-ci, mais en évitant toute discussion et polémique, et en illustrant sans cesse les conceptions ainsi proposées par des références à la poésie et à la haute littérature.

Parmi les principaux sujets philosophiques, traités à la "Concord School", il faut signaler :

La personnalité, le mal et la vie éternelle ; le Mysticisme ; la Philosophie de la vie ; l'Esprit, par Alcott.

Un cours de philosophie spéculative, développé d'année en année, par W.-T. Harris.

Un exposé de la philosophie platonicienne, par H.-K. Jones.

Deux conférences de Noah Porter sur Kant, et une de Mac Cosh sur la philosophie écossaise.

Cinq conférences sur l'Immortalité, dont une de John Fiske.

Une conférence de George S. Morris sur Kant.

Des études de John Watson et de C.-H. Howison, sur la philosophie critique.

Des conférences sur la Psychologie par Wil. James, sur Hume et Kant par Howison ;—sur l'histoire de la philosophie en Amérique par Sanborn. Cette dernière est subdivisée en quatre parties : la philosophie "puritaine" avec Jon. Edwards,—la philosophie "philanthropique" avec Franklin,—la "négation de la philosophie",—la "philosophie idéale et vitale" avec Emerson et son école.

L'année 85 fut tout entière consacrée à l'étude de Goethe. Dans un "symposium" où se réunirent Peabody, Fiske, Harris et Abbott, on discuta la question : "Le panthéisme est-il la résultante légitime de la Science moderne"?

Enfin les années 86 et 87 furent entièrement consacrées à *Aristote.* Harris, Montgomery (du Texas), Davidson, Peabody (d'Harvard), H. N. Gardiner (de Smith), L. Ferri, de l'université de Rome et Sanborn en furent les conférenciers.

L' "Amitié" dans Aristote, fut étudiée par Mme Ellen Mitchell, de Denver (Colorado), et le frère Azarias, des écoles

[1] Le Journal of Speculative Philosophy nous a conservé (1880-1882), le programme et plusieurs rapports de ces conférences.

[2] *"Genius and Character of Emerson"*.



chrétiennes, vint jeter la note traditionnelle et catholique avec sa conférence sur "Aristote et l'Eglise chrétienne".

A ces réunions, un groupe relativement nombreux d'auditeurs prêtait régulièrement son attention: en 1880, plus de quatre cents personnes y parurent, la moyenne de l'assistance étant d'environ quarante, chiffre qui s'éleva à 160 pour une des conférences d'Emerson. On voit par ces détails, que cette institution fut plus qu'un incident local, et qu'elle put avoir une certaine portée pour la diffusion des idées philosophiques dans le milieu américain.

Il est enfin un dernier évènement qu'il nous reste à relater,—car ce fut un évènement, et un évènement d'importance durable, que l'apparition à Saint-Louis, en 1867, du *Journal of Speculative Philosophy,* dirigé par M. William Torrey Harris, alors surintendant des écoles à Saint-Louis, et actuellement commissaire du bureau de l'éducation au département de l'intérieur à Washington[1].

Une pareille tentative, en une pareille cité, pouvait paraître prématurée: à cette époque, Saint-Louis c'était encore l'*Ouest,* avec la prédominance presque exclusive des préoccupations matérielles de l'exploitation, du commerce et de l'industrie dans un pays a peine "ouvert". Le groupe de jeunes gens convaincus, épris de spéculation, "possédés d'une fureur de philosophie qui leur faisait estimer que, sans elle, la vie ne valait pas la peine d'être vécue" (Harris), qui entouraient et soutenaient l'éditeur, ne s'arrêtaient pas à ces considérations, et le journal

[1] Nous dirions en français: directeur du département de l'éducation au ministère de l'intérieur. Le professeur William T. Harris est né en 1835 à South-Killingly (Conn.): après des études à l'Académie Phillips d'Andover, et à l'université de Yale, qui lui conféra, en 1860, le titre de M. A. (magister artium) honoraire, il exerça de 1868 à 1880 les fonctions de surintendant des écoles à Saint-Louis, où il fonda, en 1866, une société philosophique. L'année suivante, commença à paraître le *Journal of Speculative Philosophy.* En 1875, il fut nommé président de l'Association nationale d'éducation, et représenta le gouvernement des Etats-Unis à la conférence internationale de l'éducation tenue à Bruxelles en 1880. Il fut aussi, comme nous l'avons vu, un des membres les plus actifs de la "Concord School of Philosophy".

Le bureau de l'éducation est un département spécial, rattaché au ministère de l'Intérieur, et qui fut créé il y a plusieurs années, dans le but de recueillir toute sorte d'informations utiles au progrès et à l'amélioration de l'instruction publique.

une fois lancé continua de paraître pendant vingt-six ans. A partir de 1888, il devint irrégulier et cessa définitivement en décembre 1893.

Il avait adopté pour devise cette maxime de Novalis: "La Philosophie ne sert pas à faire cuire le pain, mais elle peut nous procurer Dieu, la liberté et l'immortalité". C'était tout un programme.

Le but de son éditeur, fortement imprégné des doctrines de la philosophie allemande, et dont les maîtres, nous dit-il lui-même, étaient Kant, Fichte, Gœthe et Hegel, était non seulement de donner un organe à la philosophie américaine (et de fait, ce fut la première grande revue de ce genre qui ait vu le jour aux Etats-Unis), mais de développer, s'il était possible, la pensée spéculative dans son pays, pour l'élever "à des formes plus pures que celles auxquelles elle s'était haussée jusque-là, et lui permettre de prononcer une parole de solution, d'une puissance plus efficace que celle qu'elle avait jamais pu émettre". Le moyen à prendre pour réaliser ce but et la "débarrasser de ses idiosyncrasies" était de lui offrir "l'étude des grands penseurs de tous les âges et de tous les temps".

Des traductions, nombreuses, empruntées surtout aux philosophes allemands, remplirent, pour une bonne part, les premières années de la revue: graduellement, toutefois, le nombre des articles originaux alla en augmentant: leur importance est sans doute inégale, mais parmi les contributeurs on compte des hommes d'une réelle valeur et qui se sont acquis une vraie notoriété dans le domaine philosophique. De ce nombre, on peut citer: G. Stanley Hall, aujourd'hui président de l'université Clark à Worcester (Mass.),—John Watson, professeur à l'université de Kingston (Canada), — Thomas Davidson, — Charles S. Peirce, plus tard professeur à Harvard,—Laurens Perseus Hickok que nous avons eu déjà l'occasion de mentionner,—George H. Howison, de l'université de Californie,—George Morris de l'université du Michigan, William James, d'Harvard,—G. Stuart Fullerton, de l'université de Pensylvanie,—John Dewey de Chicago,—Joseph Jastrow de l'université du Wisconsin,—Mac Bride Sterrett, etc., etc.

La note générale de la revue dirigée par le professeur Harris, fut toujours un idéalisme de nuance hégélienne; mais il est à remarquer que, dans les quelques articles où l'éditeur mentionne

la philosophie scolastique et les doctrines de saint Thomas d'Aquin, il le fait généralement dans un esprit de bienveillance équitable, et sait rendre justice à la valeur de l'œuvre des philosophes du Moyen-Age.

Le *Journal* a contribué à réagir contre le progrès des doctrines matérialistes et utilitaires, et établi, du moins c'est la conviction de son éditeur, Dieu, la liberté et l'immortalité, comme le portait la devise inscrite sur son frontispice.

Il est intéressant de relever à ce propos une des critiques que M. Harris y a fait de l'Agnosticisme: "L'Agnosticisme repose principalement sur des principes métaphysiques qui professent avoir établi l'incommensurabilité de l'Infini ou de l'Absolu par rapport à la capacité cognoscitive de l'esprit humain. Or une telle hypothèse suppose des données acquises en matière d'ontologie ou de connaissance de l'infini, qui sont précisément destructives de l'hypothèse agnostique. La plus mauvaise base de l'Agnosticisme est donc justement la base ontologique. Dès lors, il ne subsiste plus que le pur fait individuel que tels ou tels messieurs n'ont pas réussi, jusqu'à présent, à découvrir la vérité certaine relativement à Dieu, la liberté et l'immortalité. A des faits individuels de doute et d'incertitude, on pourra toujours opposer d'autres cas individuels de connaissance et de certitude".

On peut rapprocher de ces quelques lignes les conclusions proposées par M. Harris dans un article intitulé: "Immortality of the Soul", publié en 1870 dans le *Journal:* "Si quelque chose existe, l'Absolu doit exister, et sa réflexion implique des êtres immortels. L'homme comme sujet-objet (Ego conscient) remplissant les conditions voulues est donc immortel. La nécessité de l'existence d'êtres immortels n'est pas une contrainte imposée à l'Absolu, ce n'est que sa nécessité logique, une détermination résultante de la nature de son Moi".

Les questions de Philosophie pure n'ont pas été l'objet exclusif des études parues dans le *Journal;*—les sciences connexes, la littérature, la musique elle-même et les beaux-arts, donnèrent occasion à des études critiques intéressantes et raisonnées[1].

[1] Détail qui a son importance et témoigne de la sincérité et du dévouement de son éditeur, le *Journal* ne fit pas ses frais, et le Dr Harris eut à contribuer de ses ressources privées, pour le maintien de la Revue.

Les 6 et 7 juillet 1881, on fêtait à Saratoga (New-York), le centenaire de la publication de la *Critique de la Raison Pure,* et le *Journal of Speculative Philosophy,* dans son quinzième volume, nous en a conservé l'écho avec le texte des principales conférences auxquelles cet anniversaire donna lieu et qui furent prononcées par G. Morris, J. Watson, W. T. Harris, Lester F. Ward, J. Royce, etc.

Bien qu'à cette époque encore, comme le remarque J.-E. Creighton, nous ayons des preuves que plus d'un, même parmi les professeurs de philosophie en Amérique, n'avaient qu'une connaissance peu approfondie de Kant[1], cet incident suffit cependant à nous montrer quelle prise le criticisme avait acquis sur la pensée aux Etats-Unis pour qu'on pût y célébrer, entre philosophes, l'anniversaire de son éclosion comme un évènement d'importance nationale.

[1] Bowen d'Harvard écrivait à cette occasion: "Jusqu'à 1850, fort peu de personnes hors d'Allemagne connaissaient la *Critique de la Raison Pure:* encore maintenant, je doute qu'il y en ait aux Etats-Unis une douzaine seulement qui puissent comprendre Kant dans l'original".

V

Ecoles Contemporaines. Idéalistes

En 1728, "l'évêque Berkeley", préoccupé de l'idée de fonder aux Bermudes un collège de missions, s'embarquait pour l'Amérique et venait prendre sa résidence à Newport (Rh.-I.) ;—il y séjourna pendant près de trois ans.

Il s'était rendu acquéreur d'une propriété à Middletown. Toutefois les soucis de son ministère et de sa mission pastorale ne pouvaient le détourner entièrement de l'objet de ses préoccupations spéculatives. Une société littéraire et philosophique fut donc fondée par lui dans le Rhode-Island, et ce sont les livres qui avaient autrefois appartenu à celle-ci qui sont devenus le noyau de la bibliothèque Redwood[1].

En 1731, voyant que le projet qui l'avait amené aux colonies ne pouvait aboutir, il se décida à se réembarquer pour l'Angleterre. Mais en 1733 par un acte de générosité, unique jusqu'alors dans les fastes de Yale, il envoyait à cette université, une collection choisie d'un millier de volumes.

Ce fait de la résidence temporaire de Berkeley aux Etats-Unis, n'est par lui-même qu'un incident. Johnson, il est vrai, un des *tutors* de Yale au temps où Jonathan Edwards y était étudiant, devint, mais après le départ de ce dernier, un des adhérents et des promoteurs convaincus de la nouvelle philosophie : il est vrai également que plusieurs autres esprits de marque se laissèrent influencer par les vues originales de l'ingénieux et lucide écrivain. Cependant l'arrivée de Witherspoon à Princeton et l'introduction de la philosophie écossaise, qui prit avec lui possession du collège pour se répandre rapidement dans les autres établissements d'éducation, eut bientôt éliminé les idées berkeleyennes.

Il semble néanmoins que quelque influence d'Idéalisme, subtile et impalpable, fût demeurée dans l'atmosphère intellectuelle pour diriger la pensée américaine, dont à ses débuts, par Edwards

[1] Cf. "*State of Rhode-Island and Providence plantations at the end of the nineteenth century; A History*, par Edw. Field, Mason publishing C°, Boston and Syracuse, 1902.

et Berkeley, elle a, quoique sous deux formes diverses, ombragé le berceau. Aujourd'hui encore, pour étrange que le fait puisse sembler à ceux qui ne veulent voir, dans le caractère et l'esprit américains, que des tendances positives, pour ne pas dire matérialistes, c'est un fait indéniable que l'Idéalisme est resté, en ce pays, le type dominant de la pensée spéculative, du moins dans le domaine de la Métaphysique.

En dépit de la survivance prolongée du point de vue et des doctrines écossaises, lesquels comptent encore, à l'heure présente, bien des représentants distingués, le grand nombre des penseurs américains contemporains appartient, sous une forme ou sous une autre, à l'école idéaliste. C'est ce groupe qui, par les œuvres et par le nombre, reste encore aujourd'hui le plus important.

Toutefois il ne s'agit plus ici de l'Idéalisme selon la formule d'Edwards ou de Berkeley; le type qui prévaut à l'heure présente est celui dont, depuis plusieurs années, les étudiants américains se sont assimilé les principes dans les universités allemandes, ou qu'ils ont dérivé des philosophes d'outre-Rhin par l'intermédiaire de leurs interprètes anglais. Ce n'en est pas moins, toujours et malgré tout, une forme de l'Idéalisme.

Nous avons montré, dans un article précédent, combien considérable avait été l'influence de Kant et de Hégel: l'autorité des traducteurs anglais des conceptions philosophiques allemandes, tels que A. Campbell Fraser, J. Hutcheson Stirling, Edward Caird et Thomas Hill Green a été également très puissante pour les propager.

Lotze, lui aussi, avec son spiritualisme avéré, la prédominance des préoccupations psychologiques qui caractérise son système, le caractère scientifico-expérimental de sa méthode et l'originalité de sa spéculation, a rencontré également grande faveur dans le milieu américain. On a cru trouver en lui une justification à la fois scientifique et philosophique de ces vérités fondamentales sur Dieu, la spiritualité et la liberté de l'âme humaine, dans lesquelles l'âme américaine a toujours eu le désir de croire;—elle pouvait dès lors harmoniser le système de Lotze avec ses tendances morales et religieuses.

Avec Lotze en Métaphysique, c'est Green dans le domaine de l'Ethique, qui exerce, à l'heure présente, l'influence prépondérante: c'est donc à la fois Hégel, Lotze et Green; Lotze, en

tant qu'harmonisé avec Hégel et complété par Green, qui sont actuellement les philosophes les plus autorisés parmi les penseurs américains[1].

Nous avons déjà retracé l'origine et les progrès de l'Idéalisme germanisant aux Etats-Unis, et fait connaître à nos lecteurs le *Journal of Speculative Philosophy* avec son directeur le *Dr W. T. Harris,* l'apôtre dévoué de la pensée supérieure dans ses principaux domaines, philosophie, littérature et beaux-arts.

Cette revue a eu pour œuvre de vulgariser et d'accréditer les conceptions de l'Idéalisme allemand parmi la société lettrée des Etats-Unis, et, à ce titre, on pourrait, avec quelque emphase, qualifier le Dr Harris de patriarche de l'Idéalisme germanique en Amérique; car s'il n'en fut pas le premier introducteur, il en a été le plus efficace et le plus persévérant promoteur, dans ce pays[2].

Depuis sa nomination à la présidence du *Bureau de l'Education* à Washington, les sollicitudes inhérentes à ses nouvelles fonctions ont nécessairement absorbé toute son activité; mais, durant la période antécédente, la philosophie fut sa préoccupation première et son objet de prédilection.

Comme nous l'avons dit, le Dr Harris est, par sympathie intellectuelle, un hégélien, système que d'ailleurs il concilie avec les trois grandes idées dont il a toujours été le défenseur, à savoir: l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. Tout récemment encore, dans un article du *Journal of Education* (août 1902), il défendait l'existence de cette dernière contre la conception mécaniste, sur la base de la théorie des causes finales[3].

Il vient de prononcer, au troisième meeting annuel de l'*American Philosophical Association,* une conférence (Décembre, 1903), pour établir que le système hégélien aboutit nécessairement à la démonstration de l'existence de l'Absolu comme être personnel.

A ce point de vue, les conclusions du Dr Harris sont très voisines des croyances de la philosophie traditionnelle.

[1] Cf. *Outline of Philosophy in America*, par M. M. Curtis.

[2] MacBride Sterrett l'a même appelé, "l'homme de ce pays le plus versé dans la connaissance de Hégel" (the profoundest student of Hegel in this country).

[3] Voir également, dans le numéro de janvier 1896 de l'*Education,* l'article intitulé "Is education possible without freedom of the Will"?

Indépendamment de l'œuvre du *Journal of Speculative Philosophy,* nous devons mentionner, du même auteur, l'article qu'il a publié dans l'Encyclopédie Johnson sous le titre de *Philosophy* et l'introduction écrite par lui pour la traduction Krœger de l'ouvrage de Fichte sur la science de la connaissance. En 1890 parut, sous le titre de *Introduction to Philosophy,* un recueil de passages extraits de ses divers écrits, publié par Marietta Kies, de façon à en faire un exposé systématique de philosophie générale.

Enfin, en 1890 également, il publiait dans la collection des *Philosophical Classics* éditée par Grigg, à Chicago, sous la direction du professeur Morris, une *Exposition of Hegel's Logic* qui est particulièrement intéressante par divers détails d'autobiographie intellectuelle qui nous y sont donnés.

Son attention et celle de ses premiers collaborateurs furent éveillées, nous dit-il, à la portée *pratique,* universelle de la science philosophique, par leurs entretiens avec un *scholar* allemand, Brockmeyer, qui a édité, dans le second volume du *Journal of Speculative Philosophy,* une série de "lettres sur Faust" ; Brockmeyer fut le premier à leur montrer comment la philosophie trouve son application dans les circonstances en apparence les plus positives et les plus triviales de la vie, "comme la chasse aux canards sauvages ou aux écureuils" ; c'est de lui que leur vint "tout le stimulus externe vers l'étude de la philosophie allemande".

Ce fut par l'effet d'une sorte de sympathie intellectuelle, plus instinctive que critique, nous avoue le Dr Harris, qu'il se sentit d'abord attiré vers Hégel, grand penseur dont le puissant génie synthétique le dominait, et duquel le cardinal Gonzalez n'a pas craint d'écrire[1] : que l'"Aristote des temps modernes, le prophète panlogiste de l'idée, eût pu être le saint Thomas du XIXe siècle".

En décembre, 1858, dans une étude qu'il fit privément de la "Critique de la Raison Pure", il lui sembla comprendre comment les notions du temps et de l'espace supposaient logiquement l'existence de la raison, et dès lors il entrevoyait, nous dit-il, dans ce principe, l'existence d'une *Raison* absolue, mais aussi et du fait même, la démonstrabilité de l'existence de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme.

[1] *Histoire de la Philosophie,* t. IV, § 12, p. 67 (éd. G. de Pascal).

En 1863, se révéla à son esprit l'intuition de la doctrine de l' "independent being", du *Für sich seyn* de Hégel, concept qui, selon le Dr Harris, se retrouve également à la base des systèmes de Platon, Aristote, Leibniz et saint Thomas d'Aquin[1]; il comprenait dès lors que tout être, même l'Absolu, devait être un "independent being", un être autonome.

En 1864, sa pensée fit un nouveau progrès, en lui révélant comment le destin était subordonné à l'activité spontanée, à la liberté, et comment la fatalité ne pouvait avoir dans l'univers qu'une action secondaire et dérivée.

Dans une lettre à Kroeger en 1866, il développe "le plus important aperçu de la Logique de Hégel" et "la pensée indubitablement la plus élevée" de cet auteur, à savoir la distinction entre la compréhension, ou concept (Begriff) et l'Idée (Idee), c'est-à-dire la distinction entre "l'unité négative ou substantialité et le concept". C'est sur cette distinction que sont fondées, selon le Dr Harris, l'altruisme, la doctrine trinitaire et les conceptions platonico-aristotéliciennes, du moins dans le domaine de l'Ethique.

C'est cette même année qu'il eut l'occasion de lire, dans une traduction faite expressément pour lui par Brockmeyer, la grande logique de Hégel.

Enfin, en 1879, son esprit en arriva à ses conclusions dernières (final standpoint), relativement aux conséquences de la doctrine hégélienne: ces conséquences, Hégel n'avait pu, ni su, les tirer, et c'est ce qui explique le panthéisme auquel cet auteur s'est laissé entraîner, relativement aux rapports de la Nature et de l'Absolu. On peut du moins logiquement déduire ces conclusions panthéistiques de sa conception que "l'Absolu n'a de réalité que dans le processus de la Nature et que sa personnalité n'a d'actualité que dans les personnalités historiques".

Le Dr Harris lui, est convaincu que les principes hégéliens mènent logiquement à la croyance en un Dieu personnel, en une

[1] Le Dr Harris se révèle en mainte occasion un admirateur sincère des grands philosophes du moyen âge scolastique. "Il est à remarquer, écrit-il dans l'ouvrage dont nous parlons (ch. III), que de même que Schelling et Hégel, *le plus grand génie philosophique du moyen âge, Albert le Grand,* fut, lui aussi, un Souabe".—"L'œuvre de la pensée chrétienne fut, à peu de chose près, complétée dans le système ontologique de *Saint Thomas d'Aquin,* et peu de chose y a été, ou pourra jamais y être ajouté dans l'avenir". (*Ib.*, ch. II, p. 35.)

âme autonome et immortelle, et par conséquent en la moralité et la vie future.

En 1878–1881 il traduisit le second volume de la "Logique" de Hégel, avec commentaires. C'est la théorie de la *réflexion* qui est, selon lui, la clef de la doctrine du philosophe allemand et une voie nouvelle s'ouvre dans ce sens à ceux qui voudront étudier attentivement les passages de la "Logique" ou celui-ci expose les relations de la "réflexion déterminante" à la "réflexion externe".

Depuis plusieurs années, membre influent du "Kant Club" de Saint-Louis (Missouri), le Dr Harris a également organisé en 1893, à Washington, une "Society for Philosophical Inquiry" sous la présidence du Dr Mac Bride Sterrett; elle compte environ une centaine de membres.

Le cas du Dr Harris est particulièrement intéressant, comme étant celui d'un philosophe par vocation; il s'est dévoué au travail de la pensée pour elle même et en vue de ses résultats spéculatifs, lesquels sont toujours, nécessairement et par contrecoup, des résultats très pratiques.

Charles Carroll Everett (1829–1900), après des études commencées à Bowdoin College (Brunswick, Maine), cette colonie de Harvard, et complétées à Berlin en Allemagne, exerça, pendant quatre ans, les fonctions de professeur à Bowdoin, puis, pendant dix ans, celle de pasteur à Bangor. En 1869, il fut nommé *Bussey professor* de théologie à l'université de Harvard, et promu doyen de cette faculté dans la même université en 1878.

Il publia, en 1869, *The Science of Thought,* a system of Logic (révisé en 1890), ouvrage qui assure à son auteur un rang distingué parmi les représentants de l'école hégélienne.

C'est un traité de logique, mais un traité de logique comprise à la façon de Hégel, c'est-à-dire équivalent à une métaphysique complète, et c'est ce qui en fait l'intérêt et la portée; c'est d'ailleurs de Hégel et de Schopenhauer qu'il puise ses principales inspirations.

Nous ne serons donc pas surpris d'entendre de notre auteur, dans son "Introduction" sur la pensée en général, que la chose en soi, "ce résidu du monde extérieur quand on en a extrait tout l'élément pensée", n'est en somme, qu' "un fantôme glacé et ténébreux" (a cold and shadowy ghost), "dont on pourrait tout aussi bien dire qu'elle n'existe pas". Le subjectif et l'objec-

tif ne sont donc que deux aspects corrélatifs d'une seule et même réalité, la pensée;—celle-là est réalité unique, le seul monde véritable, systématique d'ailleurs, et organisé,—et dont il appartient à la logique seule de déterminer les relations et les lois.

L'originalité particulière d'Everett, consiste dans la réduction que, d'après une inspiration empruntée à Hégel, il fait de toutes les formes de *preuves* à trois types principaux: l'induction qui conclut à l'universel, la déduction qui conclut au particulier, l'*identification,* qui établit l'identité de tel singulier avec tel type donné; cette dernière est le processus intellectuel qui nous permettra de constater, par exemple, que "Jean *est* un homme", processus sans lequel nous ne pourrions, par conséquent, validement conclure qu' "il est mortel".

Dans une dernière partie, sur "les problèmes et les limites de la pensée", l'auteur nous enseigne que l'objectif et le subjectif ne sont que deux aspects d'une réalité foncièrement identique, et "derrière et dans lesquels réside l'infinie puissance, infinie par le fait même de ces manifestations multiples sans cesse renouvelées".

L'intérieur, le *Dedans* de l'Univers nous est donc connu par les révélations que les formes extérieures en font à notre subjectivité, mais dans la mesure où il est concevable par notre Moi limité.

Quant à l'entendement, en comprenant ce terme selon la signification kantienne,—son rôle, dans le domaine de la science, comporte un progrès illimité et indéfini.

La solution du problème de la vie consistera à faire produire son maximum à la société, en faisant atteindre toute la mesure de son développement à l'individu, qui s'efforcera, pour sa part, de "se mettre en harmonie avec le grand mouvement évolutif de la vie et de l'histoire".

Telles sont les idées que cet ouvrage, bref mais remarquable, et tout imprégné d'idéalisme germanique, nous expose avec une logique judicieuse et consistante, revêtue d'une clarté élégante dans un langage sereinement coloré.

Le même auteur a publié encore, en 1884, une étude intitulée *Fichte's Science of Knowledge,* dans la série des "Grigg's Philosophical Classics" publiée par le professeur Morris.

George Sylvester Morris (1840–1889), gradué de l'Union theological Seminary, à New-York, compléta plus tard ses

études à Halle et à Berlin. En 1870, il fut nommé professeur de langues et de littératures modernes à Ann Arbor (Michigan). De 1878 à 1885, il donna des conférences sur l'Ethique et l'histoire de la philosophie à Johns Hopkins (Baltimore), et de 1880 à 1889, date de sa mort, il fut professeur de philosophie à l'université du Michigan.

En 1888, il a fait paraître une traduction de l'histoire de la Philosophie par Ueberweg. Son premier ouvrage, *British Thought and Thinkers,* avait été publié à Chicago en 1880.

Il avait également entrepris la publication d'une série d'études critiques sur les principaux philosophes modernes sous le titre de *Philosophical Classics,* que nous avons eu déjà plusieurs fois l'occasion de mentionner. Interrompue par la mort du directeur, la série compte environ une douzaine de volumes de différents auteurs, sur Leibniz, Kant, Fichte, Schelling et Hégel; lui-même y a contribué un "exposé critique" de la "Critique de la Raison Pure".

Le professeur *Josiah Royce*—de l'université de Harvard—est considéré comme un des principaux représentants de l'idéalisme contemporain en Amérique.

Sa conception philosophique s'est développée avec une remarquable consistance depuis les ébauches de ses premiers essais, jusqu'à la grande synthèse de son dernier ouvrage, *The World and the Individual.* Elle peut se résumer de la manière suivante:

Toute expérience finie est une portion organique d'une expérience infinie, laquelle, Moi conscient et personnel, n'est autre chose que l'Absolu ou la divinité. Cet Absolu ainsi décomposé dans nos volontés et nos personnalités finies, qui en sont comme des parcelles constitutives, est, par conséquent, lui aussi, volonté libre. La mort ne peut être pour le Moi fini une extinction ou un anéantissement, mais une résorption dans un Moi supérieur, dans la vie duquel il s'épanouit et s'achève.

L'univers est un ordre moral dont la signification se trouve dans les idéaux éthiques qui prennent leur réalisation dans son évolution et où le mal n'est qu'une apparence, illusion de notre point de vue fini: en réalité, il est une condition du progrès du monde présent, et son existence est justifiée dans le fait que tout bien moral n'est, au fond, qu'un mal vaincu.

Il est à remarquer qu'il existe entre les vues exprimées par le professeur Royce et les conceptions de la philosophie tradi-

tionnelle, une analogie plus profonde qu'il ne semblerait au premier abord. Son monde idéaliste des individus incorporés à l'Absolu comme des éléments intégrants de celui-ci, suggère la notion antique des êtres possibles, préexistant dans le concept et la puissance divine avant la création[1] :

Il est juste cependant de remarquer que l'intervention de l'acte créateur—dans la philosophie traditionnelle—constitue, par le fait même, une différence irréductible entre le monde irréel des purs possibles et le monde réel et objectif des faits.

Les principaux ouvrages du professeur Royce, sont : *Religious Aspect of Philosophy* (Boston, 1885). C'est l'esquisse des principes fondamentaux d'un système philosophique avec application au problème religieux, problème dont l'auteur, par la nature même de son esprit, empreint de gravité et de modération, et quoiqu'il se déclare étranger, pour ce qui le concerne, à toute *church connexion,* a toujours été visiblement préoccupé.

Ses parrains intellectuels, nous apprend-t-il dans la préface de cet ouvrage, sont Kant et les Néo-Kantiens, et en général tous les idéalistes modernes, anglais ou américains ; ce sont encore Fichte et Hégel, l'Hégel de l'idéalisme, non celui de la "Logik", Schopenhauer et Lotze.

Le premier livre est consacré à la recherche d'un idéal moral. En présence des conceptions contraires qui se disputent la prééminence, Egoïsme, Altruisme, Scepticisme, Pessimisme, etc., Royce conclut à cette règle fondamentale de la vie morale : "Agir toujours à la lumière de la pleine intuition de tous les effets que notre acte doit produire, et des conséquences qu'ils impliquent".

Dans son second livre, l'auteur, à la recherche d'une vérité religieuse, la trouve dans l'Idéalisme philosophique. "Le monde des faits est illusion, sa vérité est une vie spirituelle".

The Spirit of Modern Philosophy (Boston, 1892), est un essai présenté sous forme de conférences, et divisé en deux parties.

[1] Nous nous souvenons avoir entendu le Dr Royce lui-même nous formuler cette remarque. Il est d'ailleurs, lui aussi, de ceux qui savent rendre hommage à la valeur des œuvres de la pensée durant la période scolastique. Il a contribué, dans le premier volume du *Dictionary of Philosophy and Psychology*, édité par les soins du Dr James Mark Baldwin, et actuellement en cours de publication, un article sur la terminologie scolastique.

La première étudie les diverses périodes de la philosophie moderne, Kant, Fichte, Hégel, Schopenhauer, l'évolutionnisme ; la seconde est consacrée à des " suggestions de doctrine", où sont examinés successivement la Nature et l'Evolution, la Réalité et l'Idéalisme, les lois de la Nature et la Liberté, l'Optimisme et le Pessimisme, l'Ordre moral.

C'est l'étude du problème du Mal qui est abordée dans les *Studies of Good and Evil* (1898), série d'essais variés sur les questions de la philosophie et de la vie. Tout en se reconnaissant tributaire de ses devanciers, l'auteur y exprime ses prétentions à une part d'originalité personnelle.

Il y étudie, entre autres, le problème de Job (I), le cas de Bunyan (II), de maître Eckhart (X), de Jean Marie Guyau (XII), les Lois naturelles, la Morale et l'Evolution (V), etc.

The Conception of God (Berkeley, 1895), "discussion philosophique concernant la nature de l'idée de la divinité considérée comme démontrable", est la reproduction des documents présentés à une conférence tenue au siège de l'Université de Californie, entre les professeurs Royce d'Harvard, Le Conte et Howison, de l'Université de Californie, et Sidney Edward Mezes, de celle du Texas.

Ces divers ouvrages du professeur Royce (nous omettons la mention d'autres écrits de moindre importance), qui ont obtenu, chose digne de remarque pour des écrits d'une nature aussi abstraite, plusieurs éditions, trouvent leur aboutissant et leur couronnement logique dans son grand ouvrage *The World and the Individual* (deux séries Boston, 1900 et 1901), où leurs conclusions se trouvent harmonisées et synthétisées dans toute leur ampleur. Elles y sont présentées et exposées en un style noble et soutenu, empreint d'élégance grave, mais auquel on pourrait reprocher peut-être de n'avoir pas autant de "perspicuité" d'expression qu'on pourrait en souhaiter dans l'interprétation de doctrines souvent fort abstruses[1].

John Watson, professeur de philosophie morale à la "Queen's University" (Kingston, Canada), est, avec le Dr Royce, l'un des représentants les plus marquants de l'Idéalisme en Amérique.

[1] Ce sont les "conférences Gifford" que le professeur Royce a été appelé à prononcer à l'université d'Edimbourg au cours des années 1898 et 1899, et qui ont valu à leur auteur le titre de LL.D. (legum doctor) honoraire, de la dite université.

8

Dans la préface de son livre *Comte Mill and Spencer,* an Outline of Philosophy (Glasgow et New-York, 1895), réédité sous une forme revue et augmentée et sous le titre *An Outline of Philosophy* (1898), il nous explique sa conception dans les termes suivants: "Le Credo philosophique qui s'impose à mon esprit est celui que j'appellerais Idéalisme intellectuel,—la doctrine qui tient que nous sommes capables de connaître la réalité telle qu'elle est, et que la réalité, ainsi connue, est absolument rationnelle".

Les objections qui ont été faites à la conception idéaliste, reposent toutes sur une mauvaise intelligence de celle-ci. Elle établit ses preuves par la démonstration que les diverses catégories de la réalité, telles que co-existence, succession, causalité, n'ont pas une valeur *finale,* de sorte qu'en dernière analyse, l'existence doive être conçue comme rationnelle et volontaire.

Le Dr Watson a cherché à établir ces propositions en montrant que les idées fondamentales des Mathématiques, de la Physique, de la Biologie, de la Psychologie, de l'Ethique, des Arts, de la Religion, sont des formes ou mieux des phases de l'idée unique de raison consciente. L'examen des conceptions de Comte, Mill, Spencer, et de certaines vues de Kant et de Darwin qui lui semblent inadéquates, lui donnent l'occasion de parvenir à ce résultat.

L'auteur étudie successivement la philosophie de la Nature, celle de l'Esprit[1] et la Morale, en regard de son triple problème du Devoir, de la Liberté et des Droits. Il termine par l'examen du concept de l'Absolu sous ses deux formes principales, la Religion et l'Art.

On a souvent objecté à l'Idéalisme qu'il est inconciliable avec les présupposita de la révélation chrétienne: cette difficulté a été reprise en particulier et touchée, une fois de plus, dans le récent ouvrage, si remarquable à tant d'égards, de A. Balfour, *Foundations of Belief.* C'est avec l'idée de répondre à ces objections diverses, que M. Watson a publié (New-York, 1897), son ouvrage intitulé: *Christianity and Idealism.*

Le thème qui y est développé, nous explique Howison, est que "Le Christianisme bien compris, et l'Idéalisme bien com-

[1] C'est dans le chapitre VIII de cet ouvrage, intitulé *Philosophy of Mind*, que l'auteur établit la conception idéaliste à laquelle il se range par la critique des assertions d'Herbert Spencer, relativement à l'irréductibilité du sujet et de l'objet.

pris, se prêtent l'un à l'autre un stable et mutuel appui". Il n'est que juste d'ajouter que le "Christianisme *bien compris*" dont il s'agit, est un Christianisme débarrassé de tous ses éléments accidentels et même *substantiels.* Réduit à une aussi simple expression, et pour ainsi dire à son pur concept, il ne représentera plus, avec l'Idéalisme, qu'un autre aspect, une expression différente d'un seul et même fait triple: Dieu, la liberté, l'immortalité, dont il se réduit à être la formule "religieuse".

Quant à l'idéalisme que défend l'auteur, c'est celui qui considère que toute existence se ramène à un principe conscient et autonome, et non celui qui réduit toute réalité à des modifications subjectives. Ainsi compris, l'idéalisme embrasse bien des systèmes, depuis Platon jusqu'à Lotze, en passant par Descartes, Spinoza et Hégel.

Le Prof^r^ Watson a publié encore un volume sur Schelling dans la série des "Philosophical Classics". Dans *Kant and his English Critics* (1881), il essaie de justifier le système Kantien des critiques dont il a été l'objet de la part de divers philosophes anglais; enfin *Hedonistic theories from Aristippus to Spencer* (1895), est un "exposé critique des théories hédonistes, selon leur succession historique", où il s'efforce d'établir qu' "aucune théorie hédoniste ne peut donner une explication plausible de la moralité, sans supposer des notions inconsistantes avec les principes même qu'elle affirme".

Le Prof^r^ *G. Howison,* de l'Université de Californie, a publié *The Limits of Evolution* and other Essays (1901), où il expose ce qu'il appelle la théorie de l'*Idéalisme personnel,* de façon à établir un pluralisme de personnalités dans l'univers idéaliste, en opposition au Monisme qui entraîne nécessairement la destruction de toute liberté, même de celle de l'Absolu.

Il n'y a de réalité que le monde moral des esprits, dont l'existence résulte de leur mutuelle reconnaissance comme principes de leurs déterminations. L'ensemble des choses est le monde éternel, la "cité de Dieu", dans laquelle il n'y a lieu de supposer aucune causalité créatrice ou productive—c'est un ensemble d'êtres libres qui n'existent que par leur mutuelle corrélation comme objets de connaissance.—L'évolution règne dans le domaine de la perception sensible, mais le monde des esprits n'en est pas le produit: par contre, c'est ce monde qui réalise l'idée de ce "moteur universel immobile, qui est, non pas une déité solitaire, mais le monde intégral des esprits".

L'auteur tient particulièrement à ce que son système ne soit pas confondu avec celui de Berkeley.

William Caldwell est né à Edimbourg en 1863, où il prit également ses grades. Après des études complémentaires faites à Cambridge, à Paris et en Allemagne, il fut attaché comme professeur à l'université d'Edimbourg, et obtint le "Shaw-fellowship" en philosophie mentale, l'honneur philosophique le plus élevé que pût conférer l'université de Saint-Andrews. Appelé en 1891 à l'université Cornell et à celle de Chicago en 1892, il a été nommé ensuite professeur à la *Northwestern University* (Illinois), et vient d'être élu à l'université Mac Gill (Montréal, 1903).

Il a publié en 1896 les conférences qu'il a données en 1893 comme titulaire du "Shaw-fellowship" sous le titre de "*Schopenhauer's system in its philosophical significance*".

C'est un exposé complet et sympathique de la doctrine du philosophe allemand, ce "Titan aux prises avec le problème de la vie", et dont l'auteur nous déclare qu'il représente, avec Hartmann, une bonne moitié de la pensée moderne. Il reconnaît cependant que, quant à la direction générale de la philosophie, nous ne pouvons faire mieux que de rester à l'école des Grecs, et qu'il y a lieu de regretter en particulier, que son héros n'ait pas mieux connu Aristote. C'est bien aussi notre opinion.

James Mac Bride Sterrett, né en 1847 en Pensylvanie, et, depuis 1892, professeur à la Columbian University (baptiste) à Washington, a écrit : "*Studies in Hegel's Philosophy of Religion*" (New-York, 1890). Cet ouvrage d'un clergyman, est caractérisé par des tendances doctrinales peu cléricales et se montre à l'occasion antipathique à l'Église Romaine en particulier. L'auteur déclare abandonner complètement les anciennes méthodes dont les preuves d'impuissance sont faites. Cependant "le but de l'ouvrage, d'un bout à l'autre, est apologétique ; il est écrit avec foi et dans l'intérêt de la *Foi;* il requiert toutefois pour être apprécié, une orientation toute aux antipodes du déisme orthodoxe et de l'ecclésiasticisme". C'est en somme un développement étudié et digne de confiance des conceptions de Hégel sur la religion. Le même auteur a écrit également (Boston, 1893) "The Ethics of Hegel", recueil d'extraits traduits de la "Rechtsphilosophie", avec des notes critiques et expositoires.

John Dewey, né en 1859 à Burlington (Vermont), et gradué de l'université de cette ville, actuellement professeur à l'université de Chicago, est l'auteur d'un ouvrage intitulé *"Psychology"* (1886) et d' *"Outlines of a Critical Theory of Ethics"* (1891) ; ces deux livres, le premier principalement, sont employés comme text-books officiels dans diverses institutions d'éducation, car leur auteur est considéré comme un des psychologues les plus éminents de l'Amérique du Nord.

Nous ne pouvons mieux faire que d'employer ses propres paroles pour formuler ses conceptions fondamentales. "Le monde, comme connu, n'a d'existence que par ses relations avec l'activité de l'intelligence connaissante; l'intelligence connaissante ne devient une actualité définie que par les relations qu'elle produit en construisant le monde. L'être vraiment "self-related" (constitué par des relations à soi-même) ne peut être que l'unité organique du Moi et du monde, de l'idéal et du réel, et c'est ce que nous appelons Dieu". (Psychology, 1re partie, ch. IX § III.)

"Tout acte concret de connaissance implique une intuition de Dieu ; car il inclut l'unité du réel et de l'idéal, du subjectif et de l'objectif". (*Ibid.*)

"Nulle action n'est morale, si ce n'est en tant que volontaire et tout acte volontaire c'est ce moi en action, c'est pourquoi il est libre". (Study of Ethics, section 39.) "Toute cause qui diminue ou relâche la connection concrète spécifique et organique de l'agent et de son acte, pour autant le relève de la responsabilité de celui-ci". (*Ibid,* sect. 40.)

Dewey est, en somme, un idéaliste évolutionniste de l'école hégélienne.

James Seth, d'abord professeur de philosophie morale à l'université d'Edimbourg, plus tard appelé à celle de Brown (Rh.-I.) et actuellement membre de celle d'Edimbourg, est l'auteur d'une *Study of Ethical Principles* (1894), qui a eu plusieurs éditions. Il y étudie l'idéal moral, la vie morale individuelle et sociale, et les implications métaphysiques de la moralité, à savoir : la liberté, Dieu et l'immortalité. Il se proclame lui-même *eudémoniste* par opposition à l'hédonisme. Le but de la vie ne saurait être le plaisir. "Be a person" soyez une personnalité,—telle est la formule toute saxonne et tout américaine de sa conception.

George Stuart Fullerton, né dans l'Inde en 1859, et gradué de l'université de Pensylvanie à laquelle il est attaché comme professeur de philosophie depuis 1887, esprit clair et pénétrant, édite, en collaboration avec le professeur Mac-Keen Cattell, de l'université de Columbia, les publications de l'université de Pensylvanie. Il y a donné en 1890, "*Sameness and Identity*" (Ressemblance et Identité), sorte de monographie des concepts en question, analysés en vue de dissiper les ambiguités qui s'y attachent. Rigoureux, mais en même temps juste et impartial critique de Spinoza, il fait l'examen de ses conceptions dans son étude "*On Spinozistic immortality*" (1899) et dans "*Philosophy of Spinoza*" (N-Y., 1894). Nous devons signaler encore de lui "*The Consciousness of the Infinite* and the solution of the Mathematical Antinomies" (Philad. 1887), et une série d'études sur l'Espace et le Temps parues dans la "Philosophical Review" (1901).

Tout récemment (1899), *Walter Smith,* professeur à "Lake Forest University" (Ill.), a fait paraître *Methods of Knowledge* où il proclame comme source de la connaissance transsubjective, l' "imitation sympathique" par laquelle le sujet reproduit en lui même la réalité extérieure, seul moyen de l'atteindre dans une copie exacte de sa nature objective.

Frank Thilly de l'université du Missouri, depuis 1893, et coéditeur de la "Philosophical Review", est l'auteur d'une "Introduction to Ethics" (1900). Il y traite deux thèmes principaux: l'origine de nos jugements éthiques,—(pour lui, le sentiment du devoir est dérivé et acquis, non primitif, au moins dans un sens strict),—et le fondement ultime sur lequel reposent nos distinctions morales, lequel il tient être téléologique, concluant que c'est par les effets de notre acte que sa valeur morale se détermine. Le bien suprême dans l'ordre moral, c'est la conservation et le développement de la vie physique, mentale et sociale sous toutes ses formes et selon toutes ses activités, en conformité avec les conditions du milieu.

On nous permettra de terminer cette étude, forcément quelque peu sèche et énumérative, par la mention des travaux américains qui ont été produits dans le domaine de la *Logique.*

A ce point de vue tout naturellement, comme en principe à tous les autres, et jusqu'à maintenant dans une large mesure, la pensée américaine a été tributaire de la philosophie anglaise dont elle a suivi le mouvement général.

Il n'y a donc, pas plus en Logique qu'en aucune autre branche de la philosophie spéculative, une école spécifiquement américaine ; il y a cependant dans ce département quelques œuvres de valeur qui ont vu le jour, et qui méritent d'être signalées.

Tel est tout d'abord le "*Treatise on Logic* and the Laws of pure Thought", écrit par *Francis Bowen* de Harvard, publié en 1864, et qui a eu plusieurs éditions. Il contient, comme nous l'apprend le sous-titre, l'Analyse des formes logiques telle que conçue par Aristote et par Hamilton, et n'est au fond qu'une combinaison des notions empruntées à ces deux maîtres, tout en faisant un usage indépendant des travaux de Mansel, Thomson, de Morgan, Boole et J. Stuart Mill, sur la matière.

Fidèle disciple de l'école écossaise, Bowen n'hésite pas à proclamer qu'Hamilton est "après Aristote, l'homme qui a fait le plus pour la science de la Logique" : car depuis le réveil des études logiques, provoqué en Angleterre et en Amérique par l'apparition, vers 1835, du traité du Dr Whately, une activité assez considérable s'est manifestée dans ce département de la science philosophique, et Hamilton reste, aux yeux de notre auteur, le plus remarquable des initiateurs de cette réviviscence.

Bowen signale aussi, parmi ses prédécesseurs américains dans ce domaine, H. P. Tappan, de l'université du Michigan[1], et W. D. Wilson, de Geneva.

Après Bowen nous relevons encore le nom de *James Hyslop,* de l'université de Columbia, qui a publié, en 1894, "*Elements of Logic* theoretical and practical" (5e édit., 1901), ouvrage qui s'inspire des études logiques de Stanley Jevons, mais tout en restant cependant autonome vis-à-vis de celui-ci. Ce premier ouvrage a été suivi, en 1899, de "*Logic and Argument*", manuel de logique étudiée au point de vue de son application à l'art de l'argumentation.

J. E. Creighton, l'éditeur de la *Philosophical Review,* le grand organe de la philosophie spéculative en Amérique à l'heure présente, a écrit une *Introductory Logic* (New-York, 1898), "à la fois théorique et pratique" : il y traite donc du syllogisme et de l'Induction, mais aussi de la nature de la pensée et de diverses questions similaires.

[1] H. P. Tappan est l'auteur d'un ouvrage intitulé "Elements of Logic" que Cousin aurait déclaré, au témoignage de M. St Hilaire, "à la hauteur de tout ce que l'Europe possède en ce département" (Nation : 1895 p. 28).

John G. Hibben, de Princeton, est l'auteur d'*Inductive Logic* (New-York, 1896) et de *"Problems of Philosophy"* (1898). Dans le premier ouvrage, il s'efforce d'étudier la nature du processus de la pensée. Induction et Déduction sont des procédés qui s'appellent l'un l'autre: quant à l'étude inductive, elle s'exerce selon trois méthodes, par voie d'énumération, de comparaison ou d'Analogie, et d'Analyse ou recherche de la connexion causale.

Le second ouvrage est un simple exposé des principaux problèmes qui se présentent à la pensée du philosophe avec les principales solutions qui en ont été proposées au cours de l'histoire.

L'avenir verra sans nul doute éclore en ce pays d'autres travaux de mérite dans ce champ si important de l'activité intellectuelle[1].

Comme on peut le voir par tout ce qui précède, la philosophie spéculative est assez extensivement cultivée en Amérique, du moins dans les milieux universitaires, et la forme idéaliste, grâce à l'influence grandissante des penseurs allemands, en est le type prépondérant.

Ce n'est pas à dire que le génie américain se soit modifié, qu'il soit moins préférentiellement pratique et expérimental, mais c'est dire que la spéculation y a sa part, que l'idée pure est cultivée sous sa forme la plus abstraite, aussi bien, sinon avec autant d'éclat et d'influence sur l'esprit public, que partout ailleurs.

Les Américains sont et seront toujours un peuple d'action, mais ils sont déjà un peuple chez lequel on pense, et chez lequel les préoccupations de la pensée, surtout depuis une époque récente, semblent gagner chaque jour du terrain.

[1] Témoin les *"Studies in Logical Theory"* que le professeur Dewey vient de faire paraître (1903) dans la série (20 vol.) des "Decennial publications" de l'université de Chicago, en collaboration avec divers autres auteurs (vol. II de la 2e série).

VI

La Philosophie de l'Evolution

L'intelligence américaine possède, du fait de sa formation réaliste et saxonne, une inclination naturelle pour les choses de la science positive, de l'expérimentation et de l'observation; nous n'étonnerons donc personne en disant que les doctrines évolutionnistes, telles que formulées par Darwin et Wallace, telles que reprises ou modifiées et développées par Lyell, Lewes, Saint George Mivart, Romanes, Weismann, Hæckel, etc., ont exercé, en ce pays, une influence considérable, y ont trouvé un écho profond et une répercussion prolongée.

C'est surtout Herbert Spencer,—(ses éditeurs américains ont écoulé trois fois plus d'exemplaires de ses œuvres que ses éditeurs anglais)—qui semble avoir eu la plus grande prise sur l'esprit public aux Etats-Unis, par suite de l'affinité naturelle des tendances de ce philosophe et de ce peuple. *Les Premiers Principes,* les *Principes de Sociologie* et les *Principes d'Éthique* ont été, parmi toutes les œuvres de cet auteur, celles qui ont été accueillies avec le plus de faveur.

"La remarquable puissance synthétique de Spencer, sa réinstauration de la doctrine de l'*Inconnaissable* dans un jour analogue à celui de Kant, Mansel et Hamilton, son exposé cosmologique des lois du *Connaissable,* le caractère apparemment compréhensif de son système, l'enchaînement de son raisonnement, ainsi que la richesse des exemples et de la métaphore qui caractérise tous ses écrits, ont exercé un grand empire sur les profanes qui lisent de la philosophie". Ce serait cependant une erreur que de vouloir juger par là de l'autorité réelle de Herbert Spencer en Amérique, car "pour ce qui est de l'enseignement universitaire, son influence est aussi peu considérable qu'elle peut l'être dans les centres éducationnels de la Grande-Bretagne[1]".

On n'attend pas de nous un tableau complet de la littérature évolutionniste telle qu'elle s'est développée aux Etats-Unis: une telle étude ne présenterait qu'un intérêt purement scienti-

[1] *Outline of Philosophy in America,* par Mattoon Monroe Curtis.

fique et excèderait nécessairement les limites que notre cadre nous impose. Mais comme ces conceptions ont une portée considérable pour la pensée philosophique, et parce que synthétisées et réduites en un tout systématique, elles constituent même toute une philosophie scientifique, nous allons essayer de signaler et de caractériser les noms et les œuvres principales des évolutionnistes de ce continent, chez lesquels le caractère philosophique apparaît avec le plus de relief.

Notre esquisse se partagera naturellement en deux parties: les *tenants* et les *adversaires* de l'Evolution.

I

Parmi les tout premiers adhérents qui, dès le principe et avec le plus d'ardeur, embrassèrent le nouvel évangile scientifique, nous citerons d'abord *John William Draper* (1811–1882), célèbre pour son hostilité avérée à l'égard de l'ecclésiasticisme en général, et de l'Eglise romaine en particulier.

Né en Angleterre, près de Liverpool, il émigra en Amérique, à l'âge de vingt et un ans. Ayant embrassé la carrière médicale, il fut, en 1839, attaché à l'université de New-York, au département de la médecine, département dont il eut la présidence à partir de 1850. Il a laissé la réputation d'un chimiste et d'un homme de science distingué.

Parmi ses divers écrits, deux ouvrages, en particulier, présentent pour nous un intérêt spécial, bien qu'ils aient un caractère plutôt historique et polémique. Ce sont: *"The Intellectual Development of Europe"* (London, 1863, 2 vol.), histoire substantielle du développement de la civilisation dans le Vieux Monde, en tant que déterminée par l'influence de la physiologie et des lois naturelles[1],—mais surtout celui qu'il a *commis* sous le titre de: *"Conflict between Religion and Science"* (Le conflict entre la religion et la science, New-York, 1875). Ce dernier ouvrage, qui a eu plus de vingt éditions anglaises, sans compter les traductions en langues diverses, n'est guère mieux qu'une sorte de réquisitoire historique contre l'Église catholique; car nous sommes avertis que le protestan-

[1] Traduction française, Marpon et Flammarion, 1882, sans compter les traductions italienne, allemande, russe, polonaise, hongroise et même arabe, qui ont été faites de ce même ouvrage.

tisme, lui, s'étant toujours tenu, depuis son éclosion, dans une attitude, en somme, révérentielle et bienveillante à l'égard de la vérité scientifique, ne doit pas être mis en question.

Notre auteur estime donc que l'histoire entière de la Science n'est que "le récit du conflit de deux puissances rivales : d'une part, la force expansive de l'intellect humain ; de l'autre, la compression qui résulte de l'empire d'une foi traditionnelle et des intérêts qui en dépendent".

Draper proclame hautement son effort pour en arriver à une intelligence et à une appréciation impartiale des deux parties[1] ; mais il faut reconnaître que l'effort, sans doute parce que improportionné à la difficulté de la tâche, est resté au-dessous de ce que l'on avait droit d'attendre.

L'histoire de la Science moderne, dans son élaboration et sa croissance à travers les siècles, se résume donc tout entière, pour notre auteur, dans celle de ses luttes avec le fanatisme intransigeant et dominateur qui s'oppose à elle sous le nom de la Religion. Plusieurs fois, au cours des âges, celle-ci a réussi à enrayer ses progrès ; mais, après l'avance que la Science avait prise, principalement depuis la Renaissance, et surtout depuis l'émancipation intellectuelle amenée par la Réforme, elle est devenue indépendante et sa marche, toujours grandissante, présage l'amoindrissement légitime et l'effacement dernier, fatal et inévitable, de sa constante ennemie ! . . .

L'anticléricalisme ne réussit pas toujours partout à entraîner les foules aux mêmes excès pratiques de haine imbécile ; en Amérique, en particulier, le bon sens, plein de modération et l'équité naturelle qui prévaut dans la masse du peuple même protestante, vouent d'avance ses tentatives à une impuissance assurée ; mais, dans tous pays, il a chance d'éveiller un certain intérêt, à tout le moins celui de la curiosité et du scandale, et c'est le genre d'émotion qu'excita nécessairement l'ouvrage dont nous parlons. Il eut un succès de librairie, mais ce ne fut pas un succès d'opinion.

Edward Livingstone Youmans (1821–1887) fut "l'interprète populaire de la Science" (Fiske), c'est-à-dire un propagateur

[1] "M'étant efforcé de garder fixement en vue la détermination d'écrire le présent ouvrage dans un esprit d'impartialité, et de parler des deux parties en conflit avec un langage respectueux, sans toutefois jamais dissimuler la vérité, j'abandonne ce livre au jugement motivé du lecteur réfléchi". (Préface.)

dévoué, un auxiliaire intelligent, pratique et efficace de la doctrine, plutôt qu'un penseur original et créateur. Mais aussi, par le fait de la portée considérable et de l'étendue de son œuvre de vulgarisation, il a droit à une mention toute spéciale dans la liste des apôtres de l'évolutionnisme en Amérique.

Il fut, dès le début, un adhérent des doctrines d'Herbert Spencer[1], mais c'est surtout depuis un voyage qu'il fit en Europe et où il rencontra celui-ci à Glasgow, en 1862, dans un état de santé précaire et en proie à des embarras financiers assez sérieux, qu'il se fit le promoteur enthousiaste et empressé de la philosophie nouvelle.

En 1867, il publia sous le titre de *Culture demanded by modern Life* (Education exigée par la vie moderne) une série d'adresses de divers savants, Liebig, Tyndall, Huxley, Draper, Herbert Spencer, etc., sur la nécessité de donner désormais une base scientifique à l'éducation populaire. Il y contribua lui-même une préface sur "la discipline mentale dans l'éducation" et une conférence finale sur "l'Etude scientifique de la nature humaine".

Toutefois la vraie importance du rôle de Youmans, comme champion de la "cause", résulte de la part qu'il prit à la diffusion de la philosophie évolutionniste, selon la formule spencérienne, par la revue qu'il fonda, en 1872, sous le nom de "*Popular Science Monthly*" (Revue mensuelle populaire de Science).

Le but de cette publication, dans la pensée de son éditeur, était de "contribuer à éduquer sainement l'esprit public, en lui fournissant des articles instructifs sur les principaux objets de la recherche scientifique[2]".

Le succès fut considérable; au bout d'une année et demie, Youmans pouvait écrire à Herbert Spencer que la Revue se tirait déjà à douze mille exemplaires. Il en édita lui-même vingt-huit volumes.

Depuis sa mort, la publication n'a pas discontinué. Toujours intéressé au progrès des Sciences dans toutes les branches, le *Popular Science Monthly* reste, à l'heure présente, un des *leading*

[1] En 1856, la lecture d'une recension de la "Psychology" d'Herbert Spencer éveilla pour la première fois son attention et l'amena à entamer avec le philosophe anglais une correspondance, qui fut le prélude des relations plus intimes et plus suivies qui s'établirent entre eux par la suite.

[2] Avis de l'éditeur dans le numéro d'ouverture.

periodicals (revues principales), dans le domaine que lui avait déterminé son premier éditeur[1]. Son action a donc été importante sur l'esprit des masses par son œuvre de vulgarisation et de popularisation. "Youmans, écrit John Fiske, enthousiaste à propager les conceptions modernes en matière de physique, chimie, géologie, biologie, contenues dans les œuvres de Tyndall, Huxley, Darwin et leurs confrères, sentait que leurs travaux devaient être tributaires de l'œuvre de la vulgarisation de la *philosophie* évolutionniste. Son effort principal fut donc toujours de diriger les intéressés aux œuvres de Spencer, comme contenant l'idée suprême et organisatrice de la pensée moderne, d'en expliquer la doctrine, de la venger des citations fausses ou de la non-intelligence de ses adversaires, à être, en un mot, l'*apôtre américain de l'Evolution*[2]".

La doctrine évolutionniste a toujours été accusée de favoriser l'athéisme ; mais Youmans ne l'entendait pas ainsi. Prétendant bien rendre hommage au sentiment religieux, il a pris soin de se défendre contre ces insinuations, dans les termes suivants :

"On a pu y dire (dans le *Popular Science Monthly*) des choses qui auront gêné les gens à symboles définis en matière de foi ; mais, comme ces choses ne sont que la conclusion d'un travail sérieux et honnête, il faut bien s'en accommoder. La science ne saurait travailler sous la dictée de ceux qui ont un intérêt à la restreindre ; elle ne peut détruire que l'erreur et l'ignorance : elle ne saurait donc être l'ennemie de la Foi, qu'en tant que celle-ci se trouverait être l'ennemie de la vérité.

"On ne peut se jeter dans une erreur plus radicale et plus funeste que d'attribuer aux hommes de science de notre époque, comme principe de leurs recherches, un sentiment d'hostilité à l'égard de la religion. Que le cours des recherches scientifiques aboutisse parfois à des conflits avec des dogmes auxquels on tient, c'est indubitablement le cas. C'est un fait qu'il est peut-être douloureux de constater ; mais accuser les savants de la moindre intention d'infliger un chagrin de ce genre, de propos délibéré, est une pure injustice".

Le plus important par la gravité et la maturité de la conception, parmi les évolutionnistes philosophes de ce pays, celui

[1] Il est actuellement sous la direction du professeur McKeen Cattell de Columbia.

[2] *E. Livingstone Youmans, interpreter of Science for the people,* par JOHN FISKE (New-York, 1894).

dont l'œuvre a fait époque et restera comme un document considérable dans le record des œuvres de la pensée américaine, fut *John Fiske* (1842–1901), pendant ses dernières années assistant bibliothécaire, puis membre du comité des "Overseers" (administrateurs), à l'Université de Harvard.

Une courte conférence, prononcée à la *Concord School of Philosophy* et éditée à Boston en 1884, nous présente, sous une forme abrégée, les principaux éléments de son système. Elle est intitulée: *Destiny of Man* (dix-neuvième édition, 1893).

Pour Fiske, la vérité du système évolutionniste est aussi indubitable que celle du système de Copernic. Mais, loin de ravaler la dignité de l'homme, cette doctrine nous montre en lui le terme et le couronnement de l'effort de la nature, qui est essentiellement un effort *téléologique*.

Fiske est donc loin d'être un athée: il croit à l'amélioration progressive, lente parfois, surtout au point de vue moral, mais infaillible, de l'espèce humaine, qui, graduellement, se débarrasse de l'hérédité de la brute primitive. D'ailleurs, il croit également au Christianisme, non pas en un Christianisme fait de dogmes et de définitions, dirait-il, mais au Christianisme essentiel, à celui de Paul et de Jésus, à l'Evangile de l'adoption divine et à celui de la bienfaisance.

Ces croyances scientifiques sont en parfaite harmonie, selon lui, avec les espérances que l'homme entretient à l'égard d'une vie immortelle. Car, si ces espérances sont en dehors du champ de la démonstration scientifique, "je crois néanmoins à l'immortalité de l'âme, non comme je crois aux vérités démontrées de la science, mais par un suprême acte de foi dans la rationabilité de l'œuvre divine . . . Nier la persistance éternelle du principe spirituel dans l'homme, c'est enlever toute signification au processus de l'Evolution".

Cependant, il semble résulter des doctrines de Fiske que cette immortalité serait une immortalité évolutivement *acquise*, non une immortalité essentielle. En tout cas, notre auteur conclut hardiment que l'hypothèse matérialiste, en pareille question, "est peut-être la plus colossale supposition (assumption), dont nous ayons connaissance dans l'histoire de la philosophie".

La Science et la Religion, aux yeux de Fiske, ne sauraient être en conflit. Il faut, il est vrai, abandonner la conception

anthropomorphique d'un Dieu conçu sur le modèle humain; mais il nous faut reconnaître, dans le monde des phénomènes, une énergie omni-présente, quasi-personnelle, et dont le processus évolutif nous révèle l'action téléologique: car, si Dieu n'est pas l'architecte qui a *bâti* et confectionné l'univers, il est la force immanente et spirituelle qui le vivifie et le dirige. "La puissance infinie et éternelle, qui se manifeste dans chacune des pulsations de l'univers, n'est autre que le Dieu vivant[1]".

L'avènement du Christ se réalisera par l'accomplissement de l'œuvre de l'évolution, par laquelle l'homme se débarrasse graduellement des hérédités de la brute primitive; c'est par là que Jésus deviendra réellement "Roi des rois et Seigneur des seigneurs".

Le grand œuvre de Fiske, c'est l'ouvrage qu'il a édité, en 1874 (Londres, 2 volumes), sous le titre de *Outlines of Cosmic Philosophy* (Esquisse d'une philosophie cosmique)[2]: ouvrage substantiel, solidement conçu et pensé, qui expose, d'une manière personnelle et originale,—plus dans le mode toutefois que dans le fond des idées,—les doctrines promulguées par Herbert Spencer. Plus tard, cependant, il est à remarquer que Fiske a incliné davantage vers les conceptions de Weismann, relativement à la sélection naturelle et à la théorie de la préformation.

L'idée fondamentale de cet ouvrage peut se formuler dans les principes suivants: la vie organique est née du processus de l'évolution cosmique; de la vie organique a germé l'esprit, lequel s'épanouit dans le domaine de la vie morale. Au théisme *anthropomorphique* des âges écoulés, il faut substituer un théisme *cosmique* et modifier la réglementation de notre vie religieuse et morale de façon à l'harmoniser avec les exigences des lois de la nature.

On a reproché avec quelque raison à Fiske de n'avoir pas été créateur dans les conceptions fondamentales; mais on ne peut nier que, même alors, il est toujours personnel, car c'est du fond de sa conviction propre qu'il a parlé, et que lui seul a pensé les choses qu'il dit, en la manière dont il les exprime.

[1] *The Idea of God as Affected by Modern Knowledge* (l'Idée de Dieu et la science moderne), par JOHN FISKE, 15e édition, Boston, 1895.

[2] Une réédition de cet ouvrage, révisée et accompagnée d'une étude introductoire par le prof. Jos. Royce, vient de paraître à Boston, (Houghton et Mifflin 1903).

Ajoutons que son style clair et soutenu, à la fois grave et coloré, constitue une prose riche et suggestive, une langue en harmonie avec l'ampleur de cette conception cosmique. C'est une jouissance que de le lire.

Nathaniel Southgate Shaler, professeur de géologie à l'université de Harvard, est l'auteur de divers ouvrages qui, pour être à proprement parler scientifiques, ont néanmoins une portée et une signification philosophique considérable.

Tel est *The Interpretation of Nature* (Boston, 1893), recueil de conférences prononcées au collège d'Andover (Mass.) en 1891. L'auteur y émet des principes franchement spiritualistes. C'est à tort, nous dit-il, qu'on a essayé d'établir une ligne de démarcation entre spiritualistes et hommes de science, car science et religion sont deux faits parfaitement conciliables.

S'étant lui-même successivement éloigné, puis rapproché des croyances chrétiennes, Shaler se considère comme particulièrement qualifié, de ce fait, pour venir en aide aux autres.

L'ordre de la nature nous révèle la loi universelle et constante de la persistance et du progrès par l'évolution ; c'est pourquoi l'idée de la mortalité de l'âme, de l'anéantissement pur et simple de l'individu, "blesse mon entendement et me paraît, d'une certaine manière, étrangère à la loi de l'ordre des phénomènes observés".—"C'est renier, semble-t-il, les lois des faits d'observation, que de supposer que la série progressive soit interrompue pour chaque individu du fait de la mort physique qui le saisit".

Une des particularités originales de l'ouvrage dont nous parlons, consiste dans un effort pour modifier la conception de l'uniformité absolue dans la nature, et de la continuité invariable de ses lois. Il y a, selon Shaler, dans l'opération des causes naturelles, des éléments d'imprévu, des moments critiques, des cataclysmes et des modifications soudaines (Curtis).

Nature and Man in America (New-York, 1891) est une étude de l'influence exercée par le milieu naturel sur la vie organique et l'individu humain, en Amérique. L'auteur remarque, dans sa préface, que si le progrès des sciences a détruit certaines croyances, en revanche, il en est d'autres qu'il n'a fait qu'établir et raffermir. Le devoir de tout naturaliste doit être "de profiter de toutes occasions favorables, pour montrer en quoi il découvre un gage de juste confiance dans les

relations de l'être humain avec le pouvoir créateur, qui est à l'œuvre dans la nature".

Dans *The Individual* "étude sur la vie et la mort", (New-York, 1900), notre auteur se propose d'examiner les conditions de la vie de l'individu dans le grand tout et de porter un jugement, non par voie de spéculation philosophique ou religieuse, mais d'après l'observation des faits naturels, sur la vie et la mort.

Nous n'avons pas, il est vrai, de preuves physiques de l'immortalité de l'âme, mais il existe du moins des faits et des présomptions scientifiques qui en suggèrent la croyance. D'ailleurs, en règle générale, il est possible d'établir un rapprochement et d'aboutir à une conciliation harmonique entre les données de la science et les croyances théologiques relatives à Dieu, à l'ordre moral, à la vie future.

Joseph Le Conte (1823–1901), d'abord professeur à l'université de la Caroline du Sud, puis à celle de Californie, a écrit *Religion and Science,* (New-York, 1874), série de conférences sur les relations des vérités naturelles et des vérités surnaturelles, œuvre d'un homme "qui a toujours été un investigateur respectueux des unes comme des autres".

Deux livres, selon lui, la Nature et l'Écriture, sont de main divine; mais, en dépit de ce principe tout orthodoxe, et étant donnée la manière propre et spéciale dont il prétend interpréter l'un avec l'autre, selon les principes de l'évolution, le professeur remarque: "Il se peut que mes conceptions ne plaisent absolument ni au pur savant, ni au pur théologien: je ne m'en excuserai pas, et peut-être mes vues n'en seront-elles que plus rationnelles par le fait même".

Evolution, its Evidences and its Relation to Religious Thought (l'Évolution, ses preuves, ses rapports avec la pensée religieuse, 2e édition, New-York, 1891), nous présente une solution substantiellement identique des mêmes problèmes, envisagés sous l'angle des conceptions évolutionnistes. L'évolution est considérée comme une vérité biologique, mais qui n'implique en aucune manière la vérité du matérialisme: au contraire, sans la présence de cet élément transcendant qui s'appelle l'esprit, le monde n'est plus qu'un fait brutal, sans signification. De plus, si cette conception implique, il est vrai, l'immanence de l'Etre divin, car tout changement dans le monde matériel doit

répondre à un changement mental qui s'opère derrière le voile de la nature, elle demeure cependant parfaitement indépendante du panthéisme.

Quant au mal, envisagé du point d'arrivée, il nous apparaît comme un élément et une condition nécessaires du progrès de la nature et de l'homme, lesquels n'arrivent à leur perfection que dans et par la lutte avec lui.

David Jayne Hill a publié (N.-York 1893), une "Genetic Philosophy" ou étude des genèses (de la matière, de la vie organique, de la vie consciente, du sentiment, de la pensée, de la volonté, de l'Art, de la moralité, de la Religion, de la Science). "La science a constamment enseigné, avec une certitude toujours croissante, que le domaine de la réalité s'étend au delà de la sphère d'observation de l'intelligence finie".

L'*Histoire* de l'évolution a été écrite avec beaucoup d'intuition et de clarté dans: *"From the Greeks to Darwin, Outline of the development of the Evolution Idea"* (des Grecs à Darwin, esquisse du développement de l'idée de l'évolution), New-York, 1894. Cet ouvrage, dû à *H. Fairfield Osborn, "da Costa professor"* de biologie à l'université de Columbia, est dédié à Mac Cosh, qui fut, comme nous l'avons dit, l'un des premiers adhérents et patrons de la nouvelle doctrine, en Amérique. C'est une série de conférences prononcées à l'université de Princeton, en 1890. "Avant et après Darwin seront éternellement le *ante et post Urbem conditam* de l'histoire biologique. Avant Darwin, la théorie; après Darwin, les facteurs de l'évolution". Entrevue et même ébauchée chez les Grecs, la doctrine évolutionniste déclina avec eux, mais elle se conserva, en germe du moins, au sein de la théologie chrétienne, dans la mesure où celle-ci s'inspira de leur influence. Augustin l'insinua, et Thomas d'Aquin, en tant qu'expositeur de ce dernier, lui fut, en somme, favorable. C'est seulement depuis Suarez, et avec la réaction qui s'opéra contre le rationalisme, que tous les théologiens devinrent désormais créationnistes.

Le *problème éthique,* soulevé par l'adoption des vues nouvelles, a été abordé par divers auteurs et traité avec compétence par plusieurs d'entre eux. C'est ainsi que *P. Bixby,* dans *The Ethics of Evolution* (Boston, 1900), a fait l'exposé de la crise occasionnée par le triomphe de la doctrine évolutionniste.

En 1901, *Sidney Edouard Mezes,* de l'Université du Texas, a publié : *"Ethics Descriptive and Explanatory".* Il tâche d'expliquer toutes les tendances morales comme la résultante de l'influence des conditions de la nature sur l'individu humain. Il se borne exclusivement à l'examen de ce que les hommes ont pensé, sur le bien et le mal, sans toucher à la question de savoir en quoi ils consistent, ou quelle est la fin vraie de la vie humaine et le moyen de la réaliser.

"A Review of the System of Ethics founded on the Theory of Evolution" (New-York, 1893) a également été publiée par *C. M. Williams.*

L'auteur y dénie tout caractère téléologique au processus de l'Evolution ainsi que la valeur expérimentale de la perception de la causalité, comprise autrement que comme l'enchaînement des phénomènes :—il suit de là que les causes transcendantales sont inutiles à l'explication du monde, lequel tend naturellement au progrès indéfini. Williams estime évidemment lui aussi que la Science n'a pas à se préoccuper de "l'hypothèse Dieu".

Il n'a pas pu résister à la tentation de décrier la morale de l'Ancien Testament, et même la doctrine de la réconciliation développée dans le Nouveau. On lui a fait remarquer, à ce propos (Ritchie) qu'il était inutile de chercher à "tuer les morts", (nous aimerions mieux dire les "immortels"), et que "ces discussions, à tout évènement, doivent être entreprises dans un esprit d'impartialité et sans passion" et "que les temps ne sont pas mûrs". Il est clair que la morale de l'Ancien Testament doit être appréciée, non par rapport à un idéal absolu, mais relativement à l'époque où elle a été promulguée, tout le monde en convient ;—tout comme personne n'ignore, que la réconciliation avec Dieu, dans la Morale chrétienne, n'exclut nullement, pour le pardonné, le devoir de l'expiation, qui, selon les catholiques du moins, sera implacablement exigée dans la vie future (purgatoire), si elle n'a pas été suffisante dès ici bas ; même après, et en dépit de la réconciliation effectuée et du pardon accordé.

L'école *américaine* de *biologie* est caractérisée par sa tendance à établir la théorie évolutionniste sur des principes empruntés à Lamarck et à Spencer. Pour les savants qui se rattachent à celle-ci, les vrais facteurs de l'évolution sont l'influence du milieu

et l'hérédité. Il existe, dans la nature de tout être, une force spéciale inhérente de croissance, laquelle agit par voie de retardement ou d'accélération, selon les cas, et c'est dans la ligne déterminée par celle-ci, que l'évolution s'effectue. Il y a là, comme on l'a fait remarquer, une certaine analogie avec la théorie de la volonté chez Schopenhauer et l'instinct de vivre mis en lumière par Fechner et Wundt (Curtis).

Le chef de cette école, proprement américaine, fut *Edward Drinker Cope* (1840–1889), de l'Université de Philadelphie. Ses principaux ouvrages sont: *The Origin of Man* (1885) et *Factors of Organic Evolution* (Chicago, 1896).

II

Si, en Amérique, comme dans le vieux monde, la doctrine de l'évolution a recueilli des adhésions nombreuses, si elle semble y jouir de la faveur du grand nombre et de l'autorité de personnalités éminentes, auxquelles nul ne peut contester le titre de savants et de penseurs, il est vrai aussi qu'en Amérique, comme en Europe, un bon nombre de "savants" et de "penseurs" lui ont opposé le poids de leurs arguments et de leur autorité.

Louis Agassiz (1807–1873), l'intrépide explorateur des glaciers et l'oracle de l'ichtyologie, peut être, quoique Suisse de naissance, considéré comme appartenant, en somme, à la vie scientifique américaine; car, depuis le moment où, en 1846, il eut, pour la première fois, goûté l'hospitalité généreuse des Etats-Unis, il y établit sa demeure et y séjourna jusqu'à sa mort.

En 1847, il avait été nommé professeur de géologie et de zoologie à l'université de Harvard, où il organisa un musée d'histoire naturelle qui en est une des curiosités les plus remarquables, en même temps qu'une des plus belles collections de l'Amérique du Nord.

"Du commencement jusqu'à la fin, il rejeta, avec persistance, la doctrine de l'évolution, et maintint sa croyance en des créations indépendantes, pour chacune des espèces". (*Encyclopædia Britannica*).

Le professeur Le Conte nous explique la raison de cette opposition . . . c'est qu'il considérait,—à tort, selon Le Conte,—l'évo-

lution comme menant logiquement à l'athéisme et au matérialisme : le professeur déplore donc que l'opposition de cet homme éminent, jointe à celle de Cuvier, ait beaucoup contribué à retarder le triomphe de la doctrine évolutionniste.

Ami d'Agassiz tant que celui-ci vécut, *George Ticknor Curtis* (1812–1894), juriste et publiciste de renom, s'était signalé, une fois entre autres, par une brochure écrite en faveur des Ursulines de Charlestown, près de Boston. La populace protestante de cette dernière ville, aujourd'hui en majorité catholique, et renommée, à juste titre, pour son esprit de tolérance et de modération, s'était en 1834, comme dans un dernier hoquet de fanatisme expirant, jeté sur le couvent récemment établi par les religieuses ursulines, et, après avoir obligé les sœurs à évacuer leur maison, l'avait incendiée. Cet acte de sauvagerie avait irrité les hommes de sens qui avaient à cœur l'honneur de la nation, et Curtis s'était fait l'interprète éloquent des protestations de l'élément modéré.

En 1887, il a publié également un important ouvrage : *"Creation or Evolution"*, consacré à l'examen des principes de l'évolution, tels que présentés par Darwin et Herbert Spencer.

Il est intéressant de connaître les vues de cet auteur comme il les formule dans la préface de son ouvrage. En étudiant, nous apprend-t-il, après la mort de Darwin, les doctrines de cet écrivain conjointement avec celles de Spencer, "je ne fus pas peu étonné de la grandeur de la réputation faite à M. Spencer comme penseur, et du crédit qu'il a rencontré dans ce pays, où il en a amené un grand nombre, jeunes ou vieux, à des habitudes de pensée absolument incorrectes sur des sujets de la plus haute importance . . . J'ai écrit ce livre, parce que j'ai cru voir d'où naît le conflit entre les conclusions de la science moderne et les principes qui devraient guider, non seulement nos croyances religieuses, mais aussi toutes nos convictions à l'égard de tout ce qui est en dehors de l'observation directe des sens" . . . "De grandes précautions" sont nécessaires "en matière d'admissions ou de concessions", car "il y a des personnes qui acceptent des théories absolument inconsistantes avec la croyance en un Dieu personnel, créateur et providence de l'univers". "J'espère, cependant, qu'on voudra bien comprendre que je n'ai pas écrit ce livre dans le but spécial de défendre les fondements de la croyance religieuse . . . Je ne suis pas ecclésiastique . . .

Bien que je croie que Dieu existe et qu'il a fait à l'humanité une révélation par laquelle il nous a donné une assurance directe de notre immortalité, je ne sache pas qu'une telle croyance puisse me disqualifier pour juger, selon les principes propres de la certitude, de la valeur d'une doctrine, qui nie que Dieu ait fait une création spéciale du corps et de l'âme de l'homme . . . Je n'ai pas conscience de m'être laissé influencer, dans mon examen de la théorie de l'évolution, par mes croyances en ce qu'on appelle la religion révélée . . . Le résultat de mon étude sur l'*hypothèse* de l'évolution est qu'elle est un mode ingénieux mais décevant d'expliquer l'existence du corps et de l'âme ; elle accepte un genre de raisonnement dont aucune personne, d'un jugement sain, ne consentirait à se servir, à l'égard de ces réalités qui sont de nature à affecter son bien-être, son bonheur, sa propriété, sa conduite".

L'ouvrage est divisé en deux parties, consacrées respectivement à Darwin et à Spencer. Le premier est l'objet d'une étude bienveillante, quoique nettement adverse dans ses conclusions : "Ce qui m'a le plus frappé en étudiant la théorie de l'évolution, comme exposé de l'origine de l'homme, c'est de voir jusqu'à quel point c'est la théorie elle-même qui a influencé le développement des preuves, le caractère inconséquent du raisonnement, et la somme d'hypothèse qui caractérise toute l'argumentation . . . On nous invite à abandonner notre conviction que c'est Dieu lui-même qui a formé l'homme à son image, sur cette base, qu'il y a lieu d'attendre, pour une époque à venir, mais indéterminée, la preuve" de l'hypothèse contraire qu'on nous avance provisoirement.

La seconde partie est consacrée à un examen de la théorie de Spencer, qui est traité avec moins de bienveillance que Darwin, quoique toujours avec courtoisie. Curtis l'accuse, entre autres, d'être injuste envers l'opinion contraire dans l'exposé qu'il en donne, et de ruiner les bases de la moralité en renversant la Psychologie.

"Le grand besoin de notre âge, conclut notre auteur, c'est l'étude *psychologique* de l'esprit humain". Ne craignons pas de nous mettre à l'étude du monde spirituel, dussions-nous même être traités de *métaphysiciens!*[1] . . .

J. Gould Schurman, né en 1854 dans l'île du Prince Edouard, d'abord professeur de Logique et de Métaphysique à "Acadia

[1] Il est clair que c'est là, pour quelques uns, la suprême injure ! . . .

College" (Nouvelle-Ecosse), et actuellement président, depuis 1892, de l'université Cornell à Ithaca (New-York), est l'éditeur de la *Philosophical Review,* le seul grand organe exclusivement consacré à la philosophie spéculative en Amérique, depuis que le "Journal of Speculative Philosophy", dirigé par le Dr Harris, a cessé de paraître. Lui aussi est, en somme, un adversaire de la conception évolutionniste[1].

Dans son premier ouvrage *"Kantian Ethics and the Ethics of Evolution"* (Londres, 1882), il a fait une étude critique de la morale kantienne et de celle de Spencer, attribuant à chacune sa part d'erreur et sa part de vérité. L'Ethique de Kant ne repose au fond que sur "une abstraction vide", mais celle de Spencer est également impuissante à nous expliquer les faits de la moralité, "ces notions et croyances morales inhérentes à notre présent stage de développement, et dont nous demandons l'explication philosophique" telles que l'origine, la validité, la force obligatoire des idées morales, etc. . . .

Dans *"Ethical Import of Darwinism"* (portée morale du Darwinisme, 1887), il reconnaît aux spéculations darwiniennes, en tant que distinctes des faits d'observation expérimentale, une valeur "stimulante" (*stimulating*), mais il les regarde néanmoins comme illusoires.

En posant la loi de la "lutte pour l'existence", le Darwinisme semble autoriser le Malthusianisme, et par celle de "la survivance des plus aptes" mener à l'utilitarianisme. La loi morale consisterait donc à s'adapter harmoniquement au milieu social créé par l'évolution; elle n'aurait de ce fait qu'un caractère dérivé et non primitif, et ne pourrait avoir pour fin que l'hédonisme ou quelque autre conception de ce genre. Néanmoins, considérée en elle-même et indépendamment des spéculations de ses expositeurs, la doctrine évolutionniste n'implique pas l'utilitarianisme et ne saurait nécessiter une Ethique nouvelle; telle est du moins la thèse de notre auteur.

"Belief in God, its Origin, Nature and Basis" (La croyance en Dieu, son origine, sa nature et sa base, New-York, 1895) est le recueil des "Winkley lectures" qu'il a prononcées en 1890 au collège théologique d'Andover (Mass.). La doctrine de l'auteur se résume dans le terme qu'il a forgé pour l'exprimer,

[1] On n'ignore pas que M. Schurman a été président de la première commission américaine envoyée aux Philippines, après le traité de Paris, en 1899.

à savoir: le "théisme *anthropocosmique";* car pour lui, "les phénomènes de l'univers, ainsi que ceux de la vie humaine, imposent à l'esprit pensant le postulat d'un fondement suprême de toutes choses que nous sommes autorisés à décrire comme un esprit conscient et un père aimant".

S. W. Dawson (1820–1899), anciennement principal de l'université Mac Gill à Montréal et dont le nom est associé à la découverte de ce qu'on avait considéré comme le plus ancien des fossiles connus, l'*Eozoon Canadense,* retrouvé dans les stratifications géologiques des Laurentides, a toujours été un adversaire résolu de l'Evolution, à tel point "qu'un petit nombre des plus zélés darwinistes l'ont décrié comme un blasphémateur de leur idole".

Dans "*The Earth and Man*" (9[e] édit., 1886, La terre et l'homme), et "*Modern Ideas of Evolution as related to Religion and Science*" (Les idées modernes de l'Evolution dans leurs rapports avec la religion et la Science, 4[e] édit., Londres, 1890), il cherche à étudier, "à la lumière des faits et des principes scientifiques, la validité de cette philosophie brillante et multiforme de l'univers, qui semble avoir conquis un si grand ascendant sur la science et la littérature de notre temps. Les conclusions de l'auteur ne sont peut-être pas de nature à satisfaire les spécialistes enthousiastes et les amants de la nouveauté, mais elles peuvent servir à mitiger les extrêmes du sentiment et de la conviction, et s'harmoniser avec ces opinions plus sobres que nous voyons parfois réapparaître après les révolutions précipitées". Il y a une grande analogie entre le point de vue adopté par Dawson et celui de Ticknor Curtis.

L'*Anthropologie,* qui, à raison de la présence et de la survivance, au moins partielle, des races autochthones sur le sol du Nouveau Continent, et des rapports historiques qu'ont eus avec elles les peuples indo-européens immigrés, devait présenter en Amérique un intérêt spécial, a été l'objet de recherches et d'études scientifiques de grande valeur.

Le *Bureau d'Ethnologie* et la *Smithsonian Institution*[1], organisée par le Congrès en 1846, ont contribué puissamment,

[1] Ainsi dénommée de James Smithson, un Anglais qui, en 1829, légua toute sa fortune, cinq cent quinze mille dollars, "aux Etats-Unis d'Amérique, pour fonder à Washington sous le nom de *Smithsonian Institution* un établissement consacré à l'accroissement et à la diffusion de la science parmi les hommes".

par des travaux et des publications diverses, au progrès de la science ethnologique.

C'est sous les auspices de la "Smithsonian Institution" que parut d'abord, en 1873 (réédit., New-York, 1878), "*Ancient Society*", par *Lewis H. Morgan* (1818–1881), "la plus compréhensive étude de la *gens* qui ait jamais été écrite, et l'une des plus importantes contributions à la théorie évolutive" (Curtis). Elle a reçu les honneurs rares d'une traduction en allemand (Stuttgart, 1889).

Daniel G. Brinton (1837–1900), de l'université de Pensylvanie, a publié également, en 1891, "*The American Race*", étude linguistique et ethnographique approfondie des tribus indigènes de l'Amérique du Nord.

Alors que Morgan semble conclure à une parenté primitive des races américaines et de la grande famille asiatique connue sous le nom de touranienne, Brinton, au contraire, tout en considérant les Américains aborigènes comme des immigrés, semble regarder l'apparition de l'homme au Nouveau Monde comme extrêmement ancienne, et peut-être antérieure à l'une au moins des périodes glaciaires, alors que la configuration du continent rendait celui-ci plus accessible à une immigration venue des côtes occidentales de l'Ancien Monde.

Ces deux ouvrages, à la mention desquel nous nous bornerons pour le présent, sont les deux contributions les plus marquantes fournies par des Américains à la science ethnologique, dans un des départements où ils sont tout spécialement outillés pour ces recherches.

Les lecteurs, qui auront eu la patience de suivre jusqu'ici avec quelque attention notre esquisse de l'histoire du mouvement philosophique dans l'Amérique du Nord, seront sans doute moins étonnés de nous entendre affirmer maintenant que les Américains sont un peuple à l'esprit naturellement religieux et hautement sympathique, dans l'ensemble, à l'idée chrétienne, dont, tout en se défendant de toute attache strictement confessionnelle, ils aiment à s'inspirer dans leurs principes moraux, sociaux, politiques ou économiques.

Par les divers extraits que nous avons eu l'occasion de donner, on aura pu voir quelle part et quelle importance sont attribuées, par les hommes de pure science, aux préoccupations de

la pensée religieuse, sans compter l'empire considérable qu'elles continuent à exercer sur les masses, même non catholiques.

On ne doit donc pas être trop surpris, en dépit de l'inexplicable préjugé en sens contraire qui existe chez tant d'Européens à l'égard de l'Amérique, de cette assertion d'un évêque catholique des Etats-Unis à son retour d'un voyage en Europe: "Ce que j'ai vu me donne à croire que nous autres, Américains, nous sommes bien le peuple le plus religieux qui soit au monde! . . ."

Il est vrai que la plupart des protestants n'étant tenus, de par les lois de leurs dénominations respectives, à aucune pratique *extérieure* de culte, ils s'abstiennent en assez grand nombre de ce à quoi ils ne sont pas considérés comme obligés; tandis qu'au contraire, ainsi que chacun le sait, la quasi-unanimité des communiants catholiques inscrits sont pratiquants, et se conforment aux prescriptions de l'Église romaine.

Si donc l'influence de l'idée religieuse, en dépit des défaillances qu'entraîne fatalement la faiblesse de la nature morale de l'homme, doit se mesurer à son effet pratique sur l'esprit, les mœurs et les institutions publiques, l'Amérique est toujours, quoi qu'on en ait dit, une nation chrétienne, bien qu'*officiellement* indépendante de toute attache à une forme de religion particulière.

Les impies pratiques et avoués y sont une infime et ridicule minorité[1], dont l'influence est nulle sur l'opinion, portée à considérer l'existence du sentiment religieux dans un individu, comme une grandeur et une noblesse, et son absence comme un vice et une infirmité de nature.

Ce sentiment délicat et élevé, fait de respect, d'humilité, de justice et d'idéalisme, qui s'appelle le sentiment religieux, est donc respecté, honoré et encouragé par l'opinion, sans acception de connexion confessionnelle spéciale.

Cela étant, nous ne surprendrons personne en disant que les questions religieuses, considérées spécifiquement comme telles, sont un objet d'attention, même dans le monde scientifique, — attention qu'elles ne rencontrent peut-être nulle part au même

[1] Les recensements officiels n'accusent l'existence que de quelques milliers d'"agnostiques" (on n'oserait pas se déclarer *athée*) sur le territoire de l'Union, pour une population totale de plus de soixante-seize millions d'habitants.

degré, excepté en Angleterre et dans certaines régions particulières de l'Europe.

Naturellement, nous ne pouvons nous proposer fût-ce seulement d'initier nos lectures à la "littérature" religieuse des Etats-Unis, nous voulons simplement, pour ne rien omettre de ce qui peut présenter un intérêt philosophique même indirect, signaler les productions les plus marquantes dans cette branche chez les non-catholiques.

Le Rév. *James Freeman Clarke* (1810–1892), l'un des adhérents du mouvement transcendantaliste, a publié (19e édit., 2 vol., Boston, 1883) *The Ten Great Religions of the World* (Les dix grandes religions du Monde). C'est une étude comparée des cultes chinois, brahmanique, boudhique, zoroastrien, égyptien, grec, romain, teutonico-scandinave, juif, mahométan et chrétien. Ce dernier, lui, est un "plérôme de vie, une religion de progrès et d'unité universelle".

Alexandre Vjets Griswold Allen, professeur au séminaire théologique épiscopalien de Cambridge (Mass.), l'auteur d'une biographie de Jonathan Edwards que nous avons eu déjà l'occasion de mentionner, a fait paraître, entre autres ouvrages de valeur, *The Continuity of Christian Thought* (La continuité de la pensée chrétienne). C'est la publication des *Bohlen lectures* qu'il avait prononcées en 1883. Son idée fondamentale est que l'histoire de la théologie chrétienne est plus qu'une succession accidentelle d'événements, car une intention et une idée d'ensemble se traduit à travers les phases de son progrès.

C'est dans ce sens que sont successivement étudiées les théologies grecque ou trinitaire, latine ou augustinienne, médiévale, protestante, le conflit avec le rationalisme au siècle dernier, et la renaissance religieuse qui a coïncidé avec le début du dix-neuvième siècle. Le résultat constitue un tableau historique d'ensemble de l'évolution de la pensée chrétienne.

L'auteur parle en termes favorables de saint Thomas d'Aquin, et semble saluer avec bienveillance la renaissance de ses doctrines due à l'influence de Léon XIII.

Jeremiah Lewis Diman, (1831–1881), professeur à l'université Brown (Providence), a publié "*The theistic argument* as affected by recent theories" (1882). Il tient que les conquêtes de la science récente nous nécessitent irrésistiblement à accepter l'idée de l'existence de Dieu comme cause imma-

nente et efficiente, et que les modes d'opération, mis en lumière par la science moderne, sont en harmonie avec les postulats fondamentaux du christianisme.

Ce sont des vues toutes semblables qui ont inspiré *George P. Fisher* de Yale dans son ouvrage *Grounds of theistic and christian belief* (Fondements de la croyance théiste et chrétienne, New-York, 1885) nouvelle édition 1902.

Dans cet ouvrage, où l'auteur s'attache surtout aux sujets qu'intéressent les difficultés modernes, il s'efforce d'établir la légitimité de la croyance en Dieu, et cherche à montrer qu'aucune conception évolutionniste, si elle n'est pas poussée aux extrêmes du fatalisme et du matérialisme, n'est inconsistante avec la preuve de l'existence de Dieu par les causes finales. "L'Athéisme est, nous déclare-t-il, un affront fait à l'humanité". Il fait également l'examen des preuves de la croyance chrétienne; les miracles, l'autorité des évangiles, le caractère de la doctrine chrétienne, la conversion de Paul, les prophéties, les harmonies du christianisme et de la nature humaine sont tour à tour allégués et justifiés.

Samuel Harris (1814–1901), président de Bowdoin Collège puis professeur à Yale, est l'auteur de *Self-revelation of God* (Révélation personnelle de Dieu, New-York, 1887) et de *Philosophical Basis of Theism* (New-York, 1883 et 1894).

Nous citerons enfin *Borden Parker Bowne,* dont nous avons déjà fait mention dans notre étude sur l'*Influence écossaise.*

Il a publié, dans le domaine spécial de la philosophie religieuse, *Philosophy of Theism* (New-York, 1887) et, tout récemment, *The Christian Religion, The Christian Life* et *The Atonement* (L'expiation, New-York, 1890–99–1900).

Ces derniers essais ont été cités par le professeur *James* de Harvard, dans son grand ouvrage *Varieties of Religious Experience* (Variétés du sentiment religieux, 1902), comme "ces admirables opuscules rationnels que tous devraient avoir lus".

La littérature religieuse des Américains, à se confiner à la seule théologie protestante, représente un champ presque inépuisable, dans lequel nous ne pouvons même entrer sans risquer de sortir du cadre de notre étude.

Il nous suffit d'avoir signalé les principaux ouvrages qui peuvent avoir un intérêt, au point de vue de l'objet de notre investigation présente.

La *Science Sociale,* représentée dans les principales universités par des chaires nombreuses, a été, elle aussi, enrichie d'ouvrages de réelle valeur et autorité, par les travaux de divers savants américains.

Lester F. Ward a publié (N-York, 1883 et 1895), en deux volumes, un ouvrage monumental intitulé : "*Dynamic Sociology,* or applied Social Science". Le but de son auteur est de contribuer à faire passer la science sociologique à ce stage qu'il appelle "dynamique", et qui est caractérisé, par le fait que "les phénomènes sociaux y sont envisagés comme susceptibles d'un contrôle intelligent, exercé par la société elle-même en vue de ses propres intérêts" ;—il implique la substitution des processus artificiels à l'évolution purement naturelle, dans le développement des forces sociales : processus qui sont réglés par l'intellect, et mis en œuvre par l'effort, lequel suppose l'art, l'invention, l'action dynamique.

L'organisation sociale est le terme et le couronnement du processus évolutif qui a produit le monde (cosmogénie), y a fait germer la vie (biogénie), apparaître l'âme, (psychogénie), formé l'homme (anthropogénie), et a finalement groupé celui-ci en société (sociogénie).

La nature étant inintelligente, il faut que l'homme s'attache à en harmoniser les forces à son profit, vers ce but ultime de l'effort qui est le bonheur du plus grand nombre. Le facteur le plus efficace de ce résultat ne peut être que le progrès général, par la diffusion égale et universelle de la Science parmi les hommes, opérée par le moyen de l'éducation, laquelle vulgarise, au sein des masses incapables du travail de l'invention, les résultats acquis des découvertes scientifiques.

L'affirmation du même principe de la nécessité d'un contrôle rationnel des facteurs sociaux, est également à la base de son plus récent ouvrage : "*The Psychic Factors of Civilization*" (1897). Les facteurs psychiques du progrès social sont de deux sortes : facteurs subjectifs ou sentiments, facteurs objectifs ou intellect. Ward les étudie donc tous les deux pour les combiner en une synthèse sociale. Le sentiment est la force impulsive, l'intellect est la force directive qui doivent intervenir dans l'évolution sociale. Il faut que la Sociocratie se substitue à la physiocratie, à la démocratie, à la ploutocratie.

Dans ce même domaine, *Franklin Henry Giddings,* de Columbia, a fait paraître: "*The Principles of Sociology*" (9[e] édit., N-York, 1899), "essai de combinaison des principes de la Sociologie en une théorie cohérente". L'organisation sociale est nee de la "conscience de l'unité spécifique", cause, signe et force socialisante dans cet ordre de phénomènes.

La nature et la fin de la société ne saurait être que le progrès de l'espèce: l'individu ne doit pas rester égoïstement confiné dans sa vie propre: "la personnalité ne doit pas vivre au dedans d'elle même, elle doit se produire au dehors, dans la vie éternelle de l'humanité".

Signalons en outre l' "*Introduction to Sociology*" de *A. Fairbanks,* qui a eu sa seconde édition en 1901, et mentionnons l'existence de l' "*American Journal of Sociology*" edité, depuis 1895 par l'université de Chicago, et de l' "*American Anthropologist,* organe de l' "*Anthropological Society*" de Washington.

VII

La Psychologie

Parmi les mouvements intellectuels qui se sont produits en Amérique aux cours des dernières années du XIXe siècle, il n'en est aucun dont l'importance soit comparable, pour l'extension qu'il a prise et pour l'intérêt qu'il a suscité, au développement des recherches pyschologiques.

Qu'on ne s'y trompe pas cependant, il ne s'agit plus ici de la psychologie considérée simplement comme une branche de la philosophie générale; ou, comme on l'appelle quelquefois, de la "Psychologie rationnelle"; celle-là a eu le sort et les "fortunes" de la philosophie elle-même; elle n'a éveillé dans la masse des esprits qu'un intérêt relatif, et a participé à l'espèce de défaveur avec laquelle l'esprit américain est porté à envisager les considérations "métaphysiques", dont l'utilité pratique, peut-être en raison du désaccord touchant et unanime de tant d'écoles rivales, lui a semblé toujours quelque peu problématique.

Bien, plus, il semble même qu'un bon nombre des psychologues de l'heure présente, se fassent gloire d'être dégagés de toute connexion "confessionnelle", en matière de philosophie, comme en matière de religion.

C'est ainsi que le professeur *James,* d'Harvard, ce psychologue "brillant et suggestif", (*Ladd*), après nous avoir averti dans la préface de son grand ouvrage "Principles of Psychology", qu'il laissera de côté toutes théories associationnistes ou spiritualistes, tout élément *"métaphysique",* déclare qu'il "s'en tiendra rigoureusement au point de vue de la science naturelle d'un bout à l'autre de son livre" et que "dans ce caractère strictement positif consiste le seul élément où il prétende à l'originalité".

Le Dr Ladd successeur de Noah Porter dans le "Clark professorship" de l'université de Yale, dans la préface de son ouvrage "Psychology descriptive and explanatory" fait également des déclarations analogues.

Cette exclusion du point de vue purement spéculatif, du domaine de la psychologie, comprise comme une science

naturelle et expérimentale, la *psycho-physiologie,* est d'ailleurs le caractère universel de l'école dont nous allons esquisser les origines et les progrès.

La psychologie moderne, déclare *Münsterberg,* directeur du laboratoire de Psychologie expérimentale à Harvard[1], est, "j'ai le regret de le dire" (I am sorry to say), assez fréquemment de la psychologie sans philosophie. "Trop souvent, le psychologue contemporain s'enorgueillit surtout de ce que, tout ce qu'il a ajouté à la psychologie ancienne, c'est de n'avoir pas de philosophie".

Cependant, comme le remarque le même Münsterberg dans la même conférence, "ces spéculations sur la nature de l'esprit, sont aussi importantes et aussi nécessaires à l'heure présente que dans l'ancien temps; seulement, aujourd'hui nous les appelons philosophie et réservons le nom de psychologie à ces problèmes qu'on traitait dans les anciens ouvrages sous le nom de faits *empiriques".*

C'est ce que certains des tenants de la nouvelle école appellent volontiers "Psychologie nouvelle" "new psychology", alors qu'en réalité il n'y a pas de psychologie *nouvelle;* les représentants les plus distingués de l'école psycho-physiologique dans ce pays, sont eux-mêmes unanimes à l'affirmer.

"La Psychologie, déclare *J. Mac Keen Cattell,* dans une adresse lue au meeting du cinquantenaire de l'*Association américaine pour l'avancement de la science,* et l'une des grandes autorités sur la matière,—en dépit de son développement récent, n'est pas une *nouvelle science,* elle devrait plutôt être regardée comme une des plus anciennes";—"si la science date de l'année du maître de ceux qui savent, nous pouvons nous enorgueillir des origines de la psychologie, dont les fondements ont été posés par *Aristote* plus solidement que ceux d'aucune autre science[2]".

"A mon humble opinion, écrit à son tour James, il n'y a pas de psychologie digne d'être qualifiée "nouvelle". Il n'y a toujours rien que la vieille psychologie, celle qui date de Locke,

[1] Adresse lue au club des maîtres d'école du Massachusetts;—dans le "*Report of the Commissionner of Education*", année 1893-4, vol. I., p. 440.

[2] "Adresse à l'Association psychologique américaine", publiée dans la "*Psychological Review,* mars 96.

plus un petit peu de physiologie du cerveau et des sens, la théorie de l'évolution et quelque raffinements de détail en fait d'introspection . . ., les conceptions fondamentales . . . indépendamment de ladite théorie de l'évolution, sont loin d'être nouvelles[1]".

Dans la même adresse que nous avons citée plus haut, le professeur Münsterberg affirme la même chose. Quand il y a vingt ans, nous dit-il, on a introduit pour la première fois en psychologie l'expérimentation artificielle, on a réalisé, par le fait même, un très grand progrès, mais cela ne constitue en aucune manière une rupture avec le passé (break with the past) : tout comme autrefois c'est l'observation personnelle qui est la base de nos recherches, et c'est pourquoi "le cher vieux Aristote, semble bien plus de notre temps (up to date), que bien des collaborateurs des derniers *magazines*".

Le D[r] Harris, lui aussi, dans une conférence prononcée à la même époque et devant le même auditoire, insiste sur la même idée. "La nouvelle psychologie, nous dit-il en substance, ne nous autorise pas à négliger l'ancienne, qui a établi par la méthode introspective, ces distinctions fondamentales posées par Aristote, entre les âmes végétative, sensitive et rationnelle, sur lesquelles reposent les idées de liberté, de création, d'immortalité, ces concepts qui furent ceux d'Aristote, de saint Thomas et de Leibniz. Toute psychologie "nouvelle" devra nécessairement s'accorder avec l'ancienne sur ce sujet, car toutes les grandes idées philosophiques sont obtenues par voie d'introspection, et ce sont ces intuitions à priori qui rendent l'expérience possible[2]".

Stanley-Hall, l'un des pères de la psychologie expérimentale en Amérique, n'est pas moins affirmatif : selon lui, on peut dire, des rapports mutuels des deux psychologies ancienne et nouvelle, ce que l'on a dit des deux Testaments : "Dans l'Ancien le Nouveau est caché, dans le Nouveau, l'Ancien se révèle[3]" !

Ces citations, que nous pourrions multiplier, suffisent à nous montrer, que les plus importants, parmi les psychologues de la nouvelle école, ne prétendent pas avoir innové quant à la

[1] *Talks to teachers* (causeries à des professeurs), par Wil. JAMES, prononcées en 1892, l. I.

[2] "*Report of the Commissionner*", *op. cit.*, p. 433-7.

[3] *Forum* numéro d'août 94, reproduit dans l'ouvrage précédent.

10

substance des choses: il n'y a guère que de nouveaux points de vue et de nouveaux procédés.

"La méthode fondamentale des nouveaux psychologues de laboratoire ne diffère pas essentiellement de celle d'Aristote, elle n'est que l'observation directe des faits[1]".

Aussi, loin de prétendre détruire ou remplacer la philosophie et la psychologie spéculative,—tout en l'éliminant de l'objet de leur considération propre,—ils en maintiennent l'indispensable nécessité comme complément et comme synthèse de leurs observations. Ils ont placé leur psychologie sur une base expérimentale et scientifique, uniquement afin d'assurer à la psychologie spéculative le fondement, la garantie, mais aussi le contrôle des faits.

"La psychologie de notre temps a transféré l'effort de la considération des fonctions purement rationnelles de l'esprit, où Platon, Aristote et ce qu'on peut appeler toute la tradition classique, l'avaient laissée, au côté pratique trop longtemps négligé[2]". Car si l'ancienne nous a donné la direction et les idéaux qui doivent présider à l'éducation, à la religion, à la jurisprudence, à la politique, à la conduite de la vie en général, cette psychologie ancienne ne nous a pas tout donné: il reste à étudier les lois qui mènent l'homme de l'état d'enfance à la maturité, les lois du développement de la nature individuelle, et c'est là l'objet de la nouvelle (Harris).

C'est pourquoi si, dans la psychologie ainsi comprise, la philosophie proprement dite ne doit pas entrer plus que dans la chimie ou la physique, "une philosophie de l'esprit n'en reste pas moins l'indispensable complément de nos jours comme dans le passé" (Münsterberg).

Quand Ladd ou James écartent de leur étude les spectres et les fantômes des problèmes spéculatifs, qui surgissent sur leur route, ce n'est pas pour les exclure du domaine de la science; au contraire, ils spécifient que leur but est d'en traiter séparément dans des ouvrages à part: tout ce qu'ils veulent, c'est, pour plus de clarté et de sécurité, éviter de brouiller le spéculatif et l'expérimental, la philosophie et la science, puisqu'il est entendu que l'objet propre de la psychologie nouvelle sera l'étude scien-

[1] E. W. Scripture, professeur de psychologie expérimentale à l'université de Yale, dans le "*Forum*", cité par le "*Report*".

[2] James. "*Talks to teachers*".

tifique, l'observation pratique, l'expérimentation physiologique, des états et des activités psychiques.

Comment donc s'est produite cette évolution de l'ordre rationnel et spéculatif à l'ordre scientifique et expérimental, ou si l'on aime mieux, quelles sont les *Origines de la Psychologie nouvelle* surtout en Amérique, c'est ce que nous allons expliquer présentement[1].

Nous sommes redevables de la constitution d'une *science de la psychologie* "à la patience intellectuelle de l'Allemagne, enfin lassée de la métaphysique hégélienne". Lotze publia sa "Medizinische Psychologie" en 1852; Fechner ses "Elemente der Psychophysik" en 1860; Wundt enfin, docteur en médecine comme Lotze, faisait paraître la "Menschen und Thierseele" en 1863 et "Grundzüge der Physiologischen Psychologie" en 1874. C'est à ces trois hommes que la psychologie doit les fondements de la méthode selon laquelle elle est étudiée aujourd'hui. Wundt surtout, qui, en 1878, organisa à Leipzig le premier laboratoire de psychologie, et commença, en 1883, la publication d'un journal qui contenait le résultat de ses investigations, peut en être regardé comme le principal fondateur. L'impulsion donnée obtint une grande répercussion; en Allemagne d'abord, avec Stumpf, Lipps, Ziehen, Müller, Ebbinghaus, Münsterberg, (actuellement à Harvard), sans compter nombre de physiologues et de physiciens; puis en Danemark avec Höffding, en France, avec Ribot et Binet, en Italie avec Lombroso et Mosso, en Espagne et même en Russie.

En Amérique, "l'histoire de la psychologie, antérieurement à 1880, aurait pu être narrée en termes aussi brefs que ceux d'un chapitre sur les serpents dans une histoire naturelle de l'Islande, à savoir: "il n'y a *pas* de serpents en Islande".

C'est il y a vingt-cinq ans seulement, qu'a pris naissance sur ce continent le mouvement dont nous nous proposons de retracer les progrès. Il débuta, par des conférences données par le professeur Ladd dans diverses universités dès l'année 1879.

[1] Les principaux détails qui vont suivre sont empruntés à l'adresse lue devant la section d'anthropologie de l'Association américaine pour l'avancement de la science (50e anniversaire 1898), par le professeur MacKeen Cattell, de Columbia: également aux articles parus dans les nos d'Août 1903 du "Science" et intitulés "Ten years of American Psychology", par le Dr Ed. Franklin Buchner, de l'université d'Alabama.

En 1875 le professeur James constituait, à l'école des sciences de l'université de Harvard, un laboratoire de physiologie, qu'on peut, d'une certaine manière, considérer comme le premier laboratoire psychologique qui ait été fondé dans le monde ; cependant, au Dr Hall revient l'honneur d'avoir organisé en 1883, à Johns Hopkins, celui qui fut, par ordre de date, le premier laboratoire purement psychologique créé en Amérique, et aussi le second dans tout l'univers : il fut plus tard transporté à l'université Clark à Worcester (Mass.), où Hall fonda, en 1887 l' *"American Journal of Psychology"*, bientôt suivi de l'institution d'une autre revue de psychologie éducationnelle, le *"Pedagogical Seminary"* (1891).

Déjà divers ouvrages avaient présagé et inauguré le mouvement qui prenait naissance. La "Psychology" de Mac Cosh (1886) avait préludé au déplacement de point de vue vers lequel la psychologie nouvelle s'orientait. En 1887 Bowne dans son "Introduction to Psychological Theory" avait fait justice des conclusions matérialistes qui avaient été celles de certains psychologues du passé, et Dewey nous donnait dans sa "Psychology" "une combinaison des faits nouveaux de la Science en un système d'absolutisme qui faisait de la psychologie un musée de définitions bien équilibrées" (Buchner).

La même année Ladd de Yale, faisait paraître ses "Elements of Physiological Psychology" (N-York, Londres), le premier exposé synthétique en langue anglaise des faits psycho-physiologiques.

En 1889, Baldwin publiait un "Handbook of Psychology", et enfin, en 1890, paraissaient les *"Principles of Psychology"* du professeur James, "œuvre de génie comme on en trouve rarement dans aucune science et dans aucun pays" (Cattell).

James de Harvard, Hall de Clark, Ladd de Yale sont donc les trois pionniers américains de cette nouvelle méthode d'exploration d'un très ancien département des connaissances humaines.

Plus tard, à leur école et dans les universités allemandes, une seconde génération de psychologues se forma[1] ; *Mac Keen Cattell* fonda en 1888, à l'université de Pensylvanie, le second laboratoire psychologique aux Etats-Unis ; depuis lors, Baldwin de

[1] Près de vingt-cinq pour cent des "nouveaux psychologues" américains ont été formés à Leipzig (Buchner).

Princeton, Jastrow du Wisconsin, Münsterberg de Harvard arrivé d'Allemagne en 1892, Scripture de Yale, Titchener,—l'un des meilleurs psychologues de laboratoire d'Angleterre, d'où il fut appelé à Cornell—ont été les principaux représentants et promoteurs de la "nouvelle science", qui compte aujourd'hui une quarantaine de laboratoires, nous allions dire de "sanctuaires", répartis entre les principales universités ou établissements d'éducation des Etats-Unis, et fréquentés par un groupe considérable d'étudiants dont le nombre est allé toujours croissant; ceci sans compter les laboratoires privés.

En 1894 un nouveau "periodical" la "*Psychological Review*" était édité par les professeurs Cattell et Baldwin, avec la coopération de plusieurs savants d'Amérique et de l'Étranger. Enfin, une "Psychological Association", société savante instituée pour promouvoir les recherches psychologiques, était instituée en 1892, à Clark, sous la présidence du professeur Hall, elle compte aujourd'hui environ 130 membres.

Comme on peut le voir par les notes qui précèdent, le développement et la croissance de la psychologie expérimentale ont été aussi considérables que rapides en Amérique dans ces vingt-cinq dernières années, et tout fait croire que la science n'en est encore, à ce point de vue, qu'à ses débuts. Cette manière toute matérielle de traiter, de *palper* les fonctions psychiques, par l'intermédiaire des sens et du corps et de les expérimenter mécaniquement, répondait trop bien aux tendances positives, concrètes et réalistes du génie américain, pour ne pas acquérir de bonne heure un grand crédit parmi la population universitaire;—le germe engendré en Allemagne par le génie de Wundt, s'était soudainement et promptement acclimaté au delà de l'Océan, et le rejeton se trouvait, presque dès le début, plus considérable et plus développé que la souche primitive d'où il était sorti.

Chaque année nouvelle marque désormais un nouveau progrès. En 1893 Jastrow organisait à l'exposition de Chicago une "exhibition" psychologique, et en 1894 étaient créés des "state societies" pour l'étude de la psychologie de l'enfant.

Il nous reste à faire connaître en quelque mots les principaux représentants et les principales œuvres qui incarnent le mouvement psychologique américain.

Comme on s'en souvient, le révérend *G. Trumbull Ladd,* né en 1842, et depuis 1881 professeur à l'université de Yale, fut le premier à inaugurer le nouveau point de vue dans des conférences qui firent universellement sensation.

Ladd est un écrivain fécond et abondant.—Parmi ses nombreux ouvrages, nous mentionnerons, outre ses *"Elements of physiological Psychology"*—dont l'influence pour la diffusion de la psychologie "nouvelle" a été considérable, tant en Angleterre qu'en Amérique,—"Introduction to Philosophy" (1890), *"Psychology descriptive and explanatory"* (1894), employé comme text-book dans de nombreuses universités,—"The Philosophy of Mind" (1895),—"Philosophy of Knowledge" (1897), —"Theory of Reality" (1899),—"Philosophy of Conduct" (1902) et divers autres.

Le point de vue qui est à la base de la conception de Ladd et l'a guidé dans toutes ses recherches, est que, "tout problème, qu'il soit spéculatif, historique ou théologique, a sa racine et son explication dans la science de la vie mentale". Le dualisme psychologique est le postulat nécessaire et la conclusion valide de toute connaissance scientifique, mais le Monisme métaphysique est la seule croyance spéculative qui puisse harmoniser sans contradictions les antithèses de ce dualisme, nature spirituelle et libre de l'homme, d'une part, Absolu, conçu comme nature intellectuelle et consciente, source de l'être et de la moralité dans le monde, d'autre part (Curtis).

Il a combattu avec vigueur le néo-spinozisme de Höffding et Paulsen tant au point de vue physiologique que psychologique.

Le professeur *Wil. James* (né en 1842), de l'Université de Harvard, est peut-être le plus remarquable des psychologues américains de la nouvelle école; membre correspondant de l'Institut de France, et de l'Académie royale des Sciences de Prusse, sa renommée a passé l'Atlantique, et son autorité est reconnue par les savants européens aussi bien qu'en Amérique.

Pas plus que son confrère Ladd, il n'est, strictement parlant, un expérimentaliste de laboratoire, comme Titchener ou Scripture, mais, il est, avec lui, le représentant le plus marquant du point de vue scientifique en matière de Psychologie.

Sa conception fondamentale peut s'exprimer dans les termes des deux propositions suivantes:

1° Il existe un monde d'objets naturels avec lequel s'harmonisent tous les changements qui se produisent au sein de la vie consciente ;

2° Les flots successifs de l'activité mentale sont autant d'états conscients qui requièrent l'activité de l'entendement. "C'est une rectification de la conception de Hume que les idées sont simples, détachées et séparées" (Curtis).

Ces principes sont suffisants pour expliquer tous les faits de la psychologie, sans nous obliger à supposer un Moi distinct à la base des états de conscience, ni à concevoir les états psychologiques comme des états composés.

Les principaux ouvrages de James, écrivain brillant, suggestif, varié, et d'un intérêt qui se soutient toujours, sont : "*Principles of Psychology*" (Boston, 1890), glorieux ouvrage, nous dit M. Léon Marillier, et qui gardera dans l'avenir une place d'honneur dans la bibliothèque des psychologues entre les œuvres de Taine et de Stuart Mill. Il été traduit en italien en 1900. Il a publié encore "Will to believe" (1897), traduit en allemand en 1890, recueil d'essais où l'auteur cherche entre autres choses, à établir la rationabilité de la croyance religieuse ; bien qu'il ne veuille considérer, au point de vue empirique, les conclusions religieuses basées sur les faits les plus patents que comme des hypothèses,—cependant, par une logique toute naturelle, il ne voudrait, par contre, prendre le Monisme lui-même, présenté comme solution du problème religieux, que comme une autre colossale "*assumption*".

En 1899, il a publié ses "Talks to teachers" (conférences à des professeurs) sur les rapports de la psychologie et de l'éducation.

Son dernier grand ouvrage "*Varieties of Religious Experience*" (1902) qui a causé une sensation dans le Vieux Monde comme dans le Nouveau, et qui reproduit les conférences Gifford qu'il avait prononcées l'année précédente à l'Université d'Edimbourg, est une étude de la religion envisagée, non au point de vue théologique, anthropologique ou historique, mais purement psychologique ; il traite donc "des appétits religieux de l'homme".

Il peut être intéressant de signaler ici quelques-unes des vues principales auxquelles se range James dans ce dernier ouvrage.

Tout d'abord, il se déclare nettement *supranaturaliste:* "Si l'on devait diviser les penseurs en naturalistes et supra-naturalistes, j'aurais indubitablement, avec la plupart des philosophes, à prendre rang parmi les supra-naturalistes". En s'en tenant au point de vue strictement empirique, celui des "*Religious Experiences*"[1], il ne lui semble pas qu'on puisse affirmer que Dieu soit nécessairement un être *infini;* il suffirait au besoin qu'il fût "seulement un Moi plus vaste et plus divin . . . l'univers pouvant être une collection de Moi semblables . . ., sans qu'aucune unité absolue fût réalisée parmi eux". Pareillement, la question de l'immortalité de l'âme ne pouvant, selon lui, être résolue que par les faits, et les faits allégués de part et d'autre, n'étant pas conclusifs, il préfère "laisser la question ouverte".

Par contre "ma croyance que, dans la communion avec l'Idéal, une force nouvelle intervient dans le monde et est le point de départ d'activités nouvelles ici-bas, me classe parmi les supra-naturalistes de la note la plus marquée (of the crasser type) . . . J'ai peine à croire, en effet, qu'il puisse exister des principes dont l'existence soit sans action dans le domaine des faits . . ." Au moins dans la prière, "âme et essence même de toute religion", "quelque chose d'idéal, qui, dans un sens, est partie de nous-mêmes, et dans un sens est distinct de nous, exerce une influence actuelle, élève notre centre d'énergie personnelle, et produit des effets régénérateurs, qui ne sauraient être atteints par d'autres moyens".

"Ce que peuvent être, en dehors de l'influx actuel d'énergie qui se fait dans l'état de foi ou de prière, les faits plus caractéristiquement divins, je l'ignore. Mais la *croyance* supérieure, sur laquelle je suis prêt à engager ma destinée personnelle, est qu'il en existe. Toute la poussée de mon éducation tend à me persuader que le monde de notre connaissance présente n'en est qu'un entre beaucoup d'autres, que ceux-ci . . ., doivent contenir des "*experiences*" qui ont une signification par rapport à notre vie à nous aussi, que . . . les deux entrent en contact à certains points, et que des énergies supérieures s'y infiltrent. En étant fidèle . . . à cette croyance supérieure, il me semble être davantage dans la sanité et la vérité . . . L'ex-

[1] Le mot "experience" dans son acception présente, n'a pas d'équivalent français exact: il exprime les faits ou les sentiments, qu'un ou plusieurs individus ont "éprouvés" en eux-mêmes ou au dehors d'eux-mêmes.

pression totale de l'expérience humaine, telle qu'elle se présente à moi objectivement, me pousse invinciblement en dehors des limites bornées dites "*scientifiques*" . . . C'est ainsi que ma conscience, l'objective aussi bien que la subjective, m'inclinent toutes deux à la croyance supérieure que j'exprime".

L'œuvre de *Hall,* (né en 1845), comme initiateur du mouvement psychologique nous est déjà connue, son activité dans le domaine de la psychologie éducationnelle demande cependant a être signalée d'une manière particulière.

C'est vers le département spécial, de la *Psychologie de l'enfant* que le professeur G. S. Hall semble s'être d'abord orienté de préference, inaugurant un genre d'études qui semble être, jusqu'à présent, particulier à l'Amérique.

C'est surtout en 1880 que, grâce à son initiative, furent inaugurées des études d'observation scientifique de l'enfant; elles débutèrent par une série d'investigations destinées à déterminer quelle était la somme moyenne de connaissances que possédait l'enfant bostonnais entre quatre et cinq ans, à l'époque de son entrée à l'école.

Le résultat de cette sorte d'enquête, fut un opuscule intitulé: "Le contenu de l'esprit de l'enfant à son entrée à l'école"; cet ouvrage eut un grand succès en Amérique et reçut les honneurs de la traduction en plusieurs langues étrangères. Plusieurs autres essais du même genre suivirent avec une semblable faveur jusqu'à ce que, en 1887, fut fondé par le professeur Hall, son "*American Journal of Psychology*" dans lequel parurent désormais les articles qui continuaient ses premiers travaux.

En 1894–5, le Dr Hall communiquait à plus de 800 investigateurs qui avaient demandé ses conseils, 15 *syllabus* de questions à résoudre, relatifs à autant de sujets différents, utiles à étudier pour faire progresser la psychologie de l'enfant. C'était: I. La colère.—II. Les poupées.—III. Le rire et les pleurs.—IV. Les jouets.—V. Le folk-lore[1] chez les enfants.—VI. Les formes primitives de l'expression vocale.—VII. Le sens primitif du Moi.—VIII. Les peurs dans l'enfance et la jeunesse.—IX. Traits et habitudes communs.—X. Automatismes communs.—XI. Sentiments pour les objets et la nature inanimée.—XII. Sentiments pour la nature animée.—XIII.

[1] Superstitions populaires.

Appétit et Aliments.—XIV. L'affection et les états contraires. —XV. Expériences morales et religieuses.

A ces syllabus plus de vingt mille réponses furent faites fournissant la substance d'études subséquentes sur ces divers sujets. En 1903 plus de 102 syllabus de ce genre donnant matière à plus de 50 livres ou articles avaient déjà été étudiés.

En 1890, une grande impulsion fut donnée à ces études par la fondation à l'université Clark d'un département pédagogique. Diverses études furent alors publiées sur ce sujet par des membres de l'université, sur la croissance de la mémoire, l'enfance des grands hommes, la valeur éducationnelle d'un millier d'espèces de jeu classifiées, le langage secret des enfants, etc.

Enfin, en 1892, le Dr Hall fondait la revue *"Pedagogical Seminary"* consacrée toute entière à l'étude de la littérature, des méthodes et des progrès de l'éducation.

Du Massachusetts, "l'Etat pionnier" dans cette branche d'étude, le mouvement s'est répandu, à des degrés divers, dans la Californie, l'Illinois, le New-York, l'Iowa, la Pensylvanie, le New Jersey, le Connecticut, le Michigan, l'Indiana, le Minnesota, le Missouri, le Wisconsin, la Caroline, le Colorado, l'Ohio, le Rhode-Island, le Nebraska, le Maryland et même jusqu'à Toronto (Canada), etc.

C'est donc de la Psychologie éducationnelle que le professeur Hall a fait son terrain de prédilection, inaugurant, en ce domaine, une étude méthodique et scientifique.

James M. Baldwin de l'Université de Princeton a publié en 1890, un *"Handbook of Psychology"* qui est très estimé et *"Mental Development in the Child and the Race"* (N.-Y., 1895), traduit depuis en allemand et en français. Il vient également de faire paraître un *"Dictionary of Philosophy and Psychology"* en trois volumes, avec la collaboration de bon nombre d'éminents professeurs. Cette publication constituera une sorte d'encyclopédie en langue anglaise sur toutes les questions philosophiques et psychologiques.

Signalons encore la traduction des conférences de Wundt sur la psychologie humaine et animale en 1894, par *J.-E. Creighton* et *E. B. Titchener*[1]; ce dernier a publié également un *"Outline of Psychology"*.

[1] A remarquer parmi les traductions faites par des Américains dans cette branche: "Mental Development of the Child" de Preyer, (1893), "Outlines of Psychology" de Külpe (1895) et la "Psychologie des Emotions", de Ribot (1892), etc.

Mentionnons également le Dr *Henry Marshall* avec ses ouvrages "Pain, pleasure and Aesthetics" (New-York, 1894) où il donne une définition nouvelle de la beauté et une nouvelle psychologie du plaisir et de la douleur ;—"Aesthetic Principles" (New-York; 1895)—"Instinct and Reason" (New-York, 1898).

H. M. Stanley a fait paraître "Studies in the evolutional Psychology of Feeling" (1895). Parmi les expérimentalistes les plus distingués à l'heure présente outre Cattell, Titchener, Baldwin, etc., il faut nommer le Dr *Scripture,* directeur du laboratoire de Yale, qui a écrit "New Psychology" (New-York, 1897) et édite tous les ans un volume nouveau de "*Studies from the Yale Psychological Laboratory*".

Hugo Münsterberg, directeur du laboratoire de Harvard est l'auteur de "Psychology and Life" (1899) et *Joseph Jastrow* de l'Université du Wisconsin, né à Varsovie, est l'auteur de "*Fact and Fable in Psychology*" (New-York, 1900).

En 1898 Sanford de Clark faisait paraître: "A Course in Experimental Psychology" qui a été traduit en français en 1900.

Dans ces dix dernières années une douzaine de text-books nouveaux avaient vu le jour.

Parmi les ouvrages de valeur dans le même domaine qui ont été publiés plus récemment, on remarque une Introduction à la psychologie par Witmer,—"*Comparative Physiology of the Brain and Comparative Psychology*", de *Jacques Loeb,* allemand d'origine, professeur à l'Université de Chicago, livre écrit dans un sens matérialiste,—et un nouveau manuel de psychologie par Miss Mary Whiton Calkins, de Wellesley college[1], ouvrage qui a été l'objet de commentaires bienveillants dans les diverses revues spéciales.

Il reste à mentionner enfin les publications périodiques ou "séries" des universités de Chicago, de Columbia, de Cornell, les "bulletins" de celles du Missouri et du Wisconsin, les "Études" de l'Université de Toronto, les "Experimental Studies in Psychology and Pedagogy" de Witmer, les "Investigations of the Department of Psychology" de l'université du Colorado.

Nous avons donné la mention des œuvres et des auteurs les

[1] On sait que Wellesley College, comme Bryn Mawr, Vassar, Radcliffe etc., est une université réservée aux étudiants de sexe féminin.

plus importants au sein de la littérature psychologique, mais nous croyons en avoir dit assez, pour donner une idée suffisante du mouvement nouveau aux Etats-Unis, de ses origines, de sa prompte diffusion, et de ses principaux représentants à l'heure actuelle.

On pourrait se demander, peut-être, quels résultats nouveaux ont produit ces études "nouvelles" et quelle rénovation de la science elles ont pu ou seront peut-être en état de provoquer. Beaucoup ont semblé croire que la nouvelle psychologie "allait ouvrir une période qu'on appellerait dans l'avenir l'ère psychologique de la science, de même qu'il y a quelques années nous avons eu celle de l'évolution" et qu'elle contribuerait à faire réaliser mieux et au delà des espérances, toutes les perspectives de développement, de gouvernement, d'avenir national, qu'on avait poursuivies autrefois par la recherche de la logique, de l'éthique et de la religion ancienne[1]. L'auteur de la présente étude n'est pas de ceux qui croient volontiers que ces études toutes matérielles de l'âme humaine, envisagée plutôt sous l'aspect physiologique, soient de nature à jamais renouveler complètement la face de la science: il les considérerait simplement comme un département, nouveau, mais accessoire et complémentaire, de la philosophie et de la psychologie, lesquelles peuvent profiter de ces recherches, mais ne risquent guère d'être révolutionnées par elles.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, de l'avenir, la chose n'a pas eu lieu jusqu'à présent, et telle est l'opinion de James, qui est aussi celle de Wundt, le créateur de la "nouvelle science", plus à même évidemment que tout autre d'être bien renseigné.

"A la lumière des espérances mises en circulation concernant la "nouvelle psychologie", il est instructif de lire l'aveu exceptionnellement sincère de son fondateur Wundt, après trente années d'expériences dans le laboratoire. "Le service qu'elle peut rendre, nous dit-il[2], consiste essentiellement à perfectionner notre observation interne, ou mieux, à ce que je crois, à la rendre simplement possible, dans un sens rigoureusement exact. Hé bien! notre observation personnelle ainsi comprise a-t-elle produit quelque résultat d'importance? On ne peut

[1] "On the history of the American College text-books and teaching", par G. Stanley Hall, dans les *Proceedings of the American Antiquarian Society*, avril, 1894.

[2] *Philosophische Studien*, X, 121 4.

donner aucune réponse absolue à cette question, à cause du caractère non fini de l'état de notre science ; et il n'y a, dans le champ de l'investigation expérimentale elle-même, aucun ensemble doctrinal relatif à la psyschologie, qui soit universellement accepté[1]".

Si la littérature de la psychologie expérimentale constitue déjà une masse importante à laquelle chaque année, chaque jour, vient ajouter de nouvelles contributions, la *science de l'éducation,* ce domaine si affine (qu'on nous passe la nouveauté de l'expression) à celui de la psychologie, et qui semble le plus apte à bénéficier des résultats des nouvelles méthodes d'observation mises en œuvre par cette dernière, est naturellement d'une richesse littéraire plus extraordinaire, et, pour ainsi parler, plus décourageante encore.

On se rappelle la réflexion du président Hall : si les Américains se sont toujours tant préoccupés de l'éducation, c'est qu'il y a dû y avoir chez eux des propensions naturelles spéciales vers ce genre de recherches, ou que les conditions particulières de ce pays ont rendu plus nécessaire que partout ailleurs le souci des choses de l'éducation.

L'une et l'autre cause à la fois sont l'explication de ce fait : l'instinct et le sentiment de la moralité si intense chez les peuples germaniques et saxons, et le besoin de "self-control" que nécessite l'exercice rationnel de la liberté *américaine,* devaient donner, au sein de cette société nouvelle, une importance toute spéciale aux questions de l'éducation.

Dans cet ordre de recherches, il y a eu et il y a en Amérique, divers écrits ou publications de grande importance, qu'on nous pardonnerait sans doute difficilement de ne pas signaler.

En 1867, le gouvernement américain créait un "bureau de l'éducation", plus tard rattaché au ministère de l'Intérieur, et dont le premier commissaire (*commissioner*) fut Henry Barnard, éditeur de l'*American Journal of Education* dont trente-cinq volumes parurent de 1855 à 1891 : il renfermait des études sur l'histoire, la biographie, la science, l'art, les systèmes, les institutions, les statistiques concernant l'éducation dans les différents pays, et constitue une série précieuse et abondante de documents et d'informations relatifs à cette branche de l'activité humaine.

[1] Will. James "Talks to Teachers."

Le Dr *W. T. Harris,* avec lequel nos lecteurs sont déjà familiers, est depuis plusieurs années, le second titulaire de cette même charge ; son œuvre la plus importante, dans ce domaine, consiste dans la publication des *Reports of the Commissioner of Education,* édités aux frais du gouvernement, et dont vingt-deux volumes ont déjà paru : chacun de ces ouvrages, d'environ 1,200 pages in-8°, est un trésor de renseignements originaux, de statistiques, d'informations de toute espèce, qui en font une des plus belles et des plus riches collections de documents internationaux relatifs à l'éducation qui soient en existence.

En 1891, N. M. Butler, professeur à l'Université de Columbia, fondait l'*Educational Review,* le grand "magazine" des choses de l'éducation, la même année où le professeur Hall faisait paraître le *Pedagogical Seminary* où le même objet est étudié selon un point de vue plus strictement psychologique.

La faveur qui a accueilli la psychologie et la science de l'éducation est notoirement beaucoup plus grande que l'intérêt qu'a éveillé la philosophie purement spéculative ; la raison obvie en est la tendance positive naturelle à l'esprit américain, qui marche d'instinct au pratique et n'apprécie la valeur des principes théoriques qu'à la lueur de leurs applications immédiates. Cette philosophie aura donc surtout chance de réussir en Amérique, qui saura le mieux se présenter à l'esprit public dans un jour de productivité, et d'utilité pratique ; elle pourra de la sorte réussir à donner à tous la sensation de ce fait que rien n'est fécond, et d'une application universelle, comme les principes et les doctrines qu'on appelle trop volontiers et trop exclusivement spéculatifs et abstraits.

VIII

A l'Heure présente

Il convient maintenant pour achever notre tableau des résultats de l'activité de la pensée philosophique en Amérique, que nous fassions connaître brièvement les principaux organes qui lui servent d'instruments ou d'interprètes à l'heure présente.

Comment, s'opère donc dans le milieu américain cette diffusion des idées et des doctrines philosophiques?

Tout naturellement les organes officiels et attitrés de ce travail, doivent être cherchés parmi les quelque quatre cents soixante-dix universités et collèges, qui couvrent le sol des Etats-Unis, ou du Canada[1].

La valeur de ces établissements d'instruction supérieure est, naturellement, fort inégale, sans qu'il soit aisé, ni même possible, de déterminer selon aucun critérium a priori, l'importance de l'enseignement qui est donné en matière de philosophie, chez ceux d'entre eux où la philosophie a quelque place dans le "curriculum".

Ces choses comme on le sait, dépendent entièrement de l'esprit du milieu, de celui de l'institution elle même, de ses ressources financières, de son organisation scolaire, de son personnel, tant enseignant, qu'enseigné, des méthodes qui y sont en vigueur; en un mot, elles sont la résultante de tout un ensemble de circonstances que l'examen spécial de chacune de ces institutions pourrait seul déterminer.

Il y a cependant certains faits que nous pouvons relever dès maintenant, et qui peuvent nous conduire à une appréciation approximative et suffisamment fondée sur ce sujet.

[1] En 1902 le nombre de ces établissements d'instruction supérieure s'élevait, pour les Etats-Unis seuls, à plus de 415 en comprenant les instituts mécaniques, d'agriculture etc.; 132 s'attribuaient le titre d'universités. Ils comptaient une population scolaire de 110,912 élèves (le chiffre total en 1885 était de 67,623), sur un total général de 17,545,232 élèves de toutes ecoles (Cf. Statistiques du Bureau de l'Education). Il y a un certain nombre de ces collèges ou instituts, ou la philosophie n'est enseignée en aucune manière ou sous une forme insignifiante.

L'esprit américain, comme nous l'avons déjà fait remarquer plusieurs fois, est préférentiellement orienté vers les arts pratiques, et dès lors les recherches spéculatives n'ont pour lui qu'un intérêt relatif et secondaire; sa formule reste bien toujours celle de Franklin: Ces spéculations peuvent avoir du vrai en fait, mais elles demeurent généralement incertaines, et d'ailleurs elles sont inutiles: il est donc préférable de s'en désintéresser.

Toutefois, depuis ces dernières années, on a pu remarquer au sein du public américain un progrès général et marqué, tant dans les méthodes et la valeur de l'enseignement, que dans l'intérêt pris par les étudiants aux éternels problèmes de la pensée humaine, progrès qui ne pouvait manquer et n'a pas cessé depuis lors de s'accentuer, étant donnée "l'importance croissante des Universités dans la civilisation américaine" (A. C. Armstrong, Jr.)[1].

Il ne faudrait pas d'ailleurs se persuader que, pour le bon nombre des 137 "universités" des Etats-Unis, ce titre représente plus qu'une ambition, une prétention, un idéal visé. Le "mouvement universitaire", celui qui a donné naissance à un certain nombre d'établissements supérieurs, vraiment capables de rivaliser avec les anciennes et vénérables "*Almæ Matres*" de la vieille Europe, ou qui, surtout dans l'Est, a élevé le niveau de beaucoup d'autres ne date, en réalité, que de la fondation de *Johns Hopkins* (1876). Un sorte de "syndicat universitaire" s'est de plus, créé récemment entre les plus anciennes ou les plus autorisées de ces universités. Une quinzaine ou une vingtaine environ d'entre elles, telles que Harvard, Yale, Johns Hopkins, Chicago, Leland Stanford, l'université catholique de Washington, etc., se sont entendues pour reconnaître mutuellement la validité respective des grades qu'elles confèrent, privilège, dont sont par contre exclues celles dont l'enseignement ne parait pas présenter les garanties de solidité et d'autorité suffisantes.

Si l'on adopte cette sorte de fédération, comme un principe de discernement, il faudrait conclure qu'il n'y a guère aux Etats-Unis qu'une vingtaine d'institutions, jugées par les Américains eux-mêmes, dignes de la qualification d'universités.

Les cent quinze ou cent vingt autres, ne seraient que des universités nominales et préparatories dont l'enseignement, quel

[1] "Educat. Rev." vol. 13, p. 10. "Philosophy in American Colleges".

qu'en puisse être la valeur respective, demeure cependant en deça de ce que l'on est en droit d'attendre d'un vrai "studium generale".

Parmi les "collèges", ceux qui s'occupent par exemple d'agriculture ou d'arts pratiques, ne doivent vraisemblablement pas s'intéresser beaucoup à la philosophie. Ce sera donc surtout parmi les collèges "dénominationnels" et théologiques que nous trouverons des préoccupations et des études de ce genre. Les catholiques s'attachant naturellement, plus ou moins, à quelqu'une des formes de la philosophie scolastique et catholique, les protestantes se rangeant chacune au système qui leur semblera le mieux s'harmoniser avec la formule spéciale d'orthodoxie à laquelle elle est inféodée. En fait, comme nous en avons déjà fait la remarque, cette philosophie "confessionnelle" sera, le plus souvent, la philosophie écossaise, à cause de l'appui rationnel qu'elle semble garantir aux croyances et à la moralité chrétiennes.

Quant au mode selon lequel l'enseignement philosophique est distribué, les méthodes, comme il faut s'y attendre, ne sauraient être sensiblement différentes de celles qui sont en usage dans les universités anglaises ou allemandes d'Europe. Elles comportent d'une manière générale un enseignement que nous appellerions "dogmatique", c'est-à-dire un exposé doctrinal qui est l'établissement et la justification du système spécial auquel le titulaire de la chaire en question croit devoir se ranger, et un enseignement "historique", consistant dans l'exposé et l'explication des divers systèmes que la pensée humaine a enfantés au cours de l'histoire.

Cette dernière branche d'enseignement, si en faveur à une époque dans les universités allemandes, devait, par contrecoup, conquérir également une place importante dans l'enseignement philosophique aux Etats-Unis. Bien qu'il n'existe pour ainsi dire aucun ouvrage de première valeur écrit par un Américain sur ce sujet[1], les principaux travaux allemands sur cette matière ont été traduits, de façon à être mis à la portée des

[1] On peut mentionner toutefois la "Student's History of Philosophy" de A. K. Rogers, New-York, 1901, et "A History of Modern Philosophy" par B. G. Burt, Chicago, 1892; également une série d'extraits de philosophes et de moralistes modernes par E. Hershey Sneath de Yale; l' "History of Philosophy" du P. W. Turner, Boston, 1903, etc.

étudiants des Etats-Unis, et extensivement employés comme *text-books.*

C'est ainsi que l'Histoire de la Philosophie de Schwegler (laquelle fait une part si ridiculement insignifiante au mouvement de la pensée humaine pendant la période scolastique), fut traduite (1856) par J. H. Seelye, ancien président d'Amherst College. Celle d'Uberweg, le fut pareillement par G. S. Morris (1874). Erdmann reçut le même honneur de W. S. Hough du Minnesota (1890). Falckenberg et Windelband furent simultanément (1893) interprétés pour les étudiants des Etats-Unis par A. C. Armstrong Jr et J. H. Tufts de Chicago; Weber et Höffding enfin, sont devenus eux aussi récemment accessibles aux "scholars" américains grâce à des traductions appropriées[1]. L'enseignement de l'histoire de la philosophie tenant une grande place relative dans l'instruction universitaire, l'influence de ces traductions a donc été et promet d'être encore très considérable.

Quant à la part respective qui est faite à l'enseignement de la philosophie dans chacune des universités ou collèges, celle-ci varie naturellement d'une institution à l'autre, tant dans le nombre des cours que dans celui du personnel; les grandes universités la faisant très large, les établissements de moindre importance la réduisant à proportion de leurs ressources et des ambitions de leur curriculum.

C'est ainsi qu'à l'université de Yale, par exemple, le programme de l'année 1902–03 comporte avec un personnel de quinze professeurs l'enseignement dans dix branches différentes: Introduction, Psychologie (théorique, expérimentale, technique, etc.), Ethique, Logique et Epistémologie, Esthétique, Métaphysique, Philosophie de la Religion, Pédagogie, Histoire de la Philosophie et Criticisme philosophique; comportant environ quatre-vingt heures d'enseignement par semaine.

A Harvard le catalogue de la même année nous présente avec un personnel de quinze professeurs et un total d'environ soixante heures d'enseignement par semaine, des cours différents d'Introduction, d'Histoire de la Philosophie, d'Esthétique, de Métaphysique de Sociologie, etc., au nombre d'environ vingt-cinq.

[1] Le professeur Frank Thilly, de l'université du Missouri, a également traduit (1895) l' "Einleitung in die Philosophie" de Paulsen.

L'Université de Pensylvanie, au cours de l'année 1901–2 comptait cinq professeurs, avec des cours généraux d'histoire de la Philosophie, des "seminary courses" supplémentaires, des cours spéciaux de Logique, Ethique, Epistémologie, Philosophie de la Science, etc., soit un total d'environ 45 heures par semaine.

Par contre à l'université Clark, institution essentiellement "psychologique", la philosophie n'est enseignée que sous cette dernière forme. A l'Université catholique de Washington, sous la direction de Monseigneur Pace, l'enseignement comporte de la Logique, de la philosophie cosmique, de l'histoire de la philosophie (grecque, médiévale, moderne) de la psychologie (comparative et expérimentale), de la Métaphysique, de l'Ethique, de la Théodicée, etc.

Comme on le voit, dans les plus grandes universités il y a plutôt une surabondance, qui compense sans doute l'infériorité de ces institutions moindres et à coup sûr beaucoup plus nombreuses, où le personnel se réduit à *un* professeur et l'enseignement à une ou deux heures par semaine.

On nous permettra, avant d'abandonner ce sujet des universités américaines, de présenter à nos lecteurs quelques observations générales[1] qui peuvent éclairer, du moins indirectement, la question dont nous nous occupons, et faire entrevoir les perspectives possibles de la pensée philosophique dans les milieux de la haute éducation.

On a pu dire que si les universités allemandes étaient populaires elles n'étaient pas libres, mais que, par contre, les universités anglaises, si elles sont libres, ne sont pas populaires. Elles sont pratiquement considérées comme des établissements supérieurs, où un homme d'éducation va compléter son développement, et où l'instruction elle même n'est guère considérée que comme un concomitant à la formation des mœurs et du caractère. Il n'est que juste, par contre, de reconnaître des universités américaines, qu'elles sont à la fois libres et populaires. Un grand nombre, il est vrai, soit par leurs antécédents his-

[1] Cf. J. Bryce, "The American Commonwealth" vol. 2, ch. 101. Cet ouvrage d'un anglais qui, en trois éditions successives a dû tirer (les éditeurs refusant de faire connaître le chiffre exact) plus de 60 mille exemplaires, est considéré par les Américains comme le meilleur ouvrage, le "standard work", tant pour la justesse des vues que pour l'exactitude des informations, sur les choses américaines.

toriques, soit par leurs attaches, sont dénominationnelles. C'est ainsi que Harvard est supposé unitarien, Yale congrégationnaliste, Brown baptiste et Princeton presbytérien. En réalité, ces dénominations ne dénotent plus qu'une connexion assez lâche et qui exclut tout sectarianisme, puisque, depuis quelque temps déjà, il est accepté que le président n'en soit pas un clergyman.

Les universités du Sud sont encore généralement d'un niveau éducationnel peu élevé[1]: celles de l'Ouest ont plus d'ambitions que de résultats acquis: mais c'est surtout dans les universités de l'Est, que l'on trouve une vraie vie et une vraie organisation scientifique.

"Les grandes institutions des Etats qui sont répandus sur la côte de l'Atlantique, continuent à s'étendre et à se développer, non seulement en raison de l'augmentation des dotations, qui proviennent de la générosité des bienfaiteurs, mais parceque elles sont en contact intime avec l'Europe, et déterminées à élever chez elles le degré de l'éducation supérieure au niveau européen, de façon à pouvoir être constamment à la hauteur des progrès de la Science. Elles sont de plus animées de cet amour de la mise à expérience et de cet esprit d'entreprise qui sont toujours beaucoup plus saillants en Amérique que partout ailleurs . . . Un Européen ne peut s'empêcher d'être frappé de l'inégalité qui règne entre elles, et de l'état de simplicité primitive, (crudeness) d'un bon nombre; mais il n'est pas moins frappé de la vie, de l'esprit, du sens progressif, qui les pénètre" (Bryce).

Les petits collèges eux mêmes, ont le grand mérite de maintenir et d'affirmer l'idée de Science, tout en facilitant le développement et le progrès des humbles. "L'éducation supérieure n'est donc pas en danger. Les grandes universités de l'Est, et quelques unes de l'Ouest, sont déjà les rivales des anciennes universités d'Europe":—on est donc en droit de conclure, et nous ne pouvons que nous ranger à cette conclusion, que "tandis que de toutes les institutions nationales, elles ont été longtemps celles dont les Américains semblaient le moins

[1] Ce principe ne doit pas être accepté d'une façon trop universelle. L'université *Tulane,* par exemple à la Nouvelle-Orléans, a été organisée et dotée dans le but de répondre autant que possible à toutes les exigences du progrès scientifique dans toutes les branches.

portés à se glorifier, elles sont néanmoins celles qui ont réalisé les progrès les plus rapides, donnent le plus d'espérances pour l'avenir" (Bryce), et leur font par conséquent le plus d'honneur.

Ces paroles vraies en 1891, le sont plus encore en 1903.

Indépendamment de l'enseignement universitaire, les notions philosophiques sont encore efficacement mises à la portée du public par les revues et organes de publicité divers qui en interprétent, en propagent, et en vulgarisent les conceptions.

En nous bornant à celles qui ont directement un but philosophique, nous devons signaler l'existence et les travaux de quatre principales revues.

La *"Philosophical Review"* éditée par l' "Université Cornell" à Ithaca (N.-York), est consacrée exclusivement aux recherches de philosophie spéculative. L' *"American Journal of Psychology"* et la *"Psychological Review"* sont toutes deux les organes de le science psychologique, et particulièrement de la psychologie expérimentale.

L' *"International Journal of Ethics"* publié à Philadelphie, est une revue d'une note éthique très élevée et exclusivement consacrée à l'étude des questions des hauts problèmes de la moralité.

Enfin Le *"Monist"* publié à Chicago par le Dr P. Carus, revue mixte de science et de philosophie, est dirigé dans le sens tendancieux qu'indique suffisamment son titre, dans le but de faire triompher une conception philosophico-religieuse monistique de l'univers. Nous apprenons l'apparition prochaine (Janvier, 1904) d'un nouveau "periodical" philosophique mensuel le "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", qui sera édité de l'université de Columbia (New-York) sous les auspices du professeur Fred. Woodbridge, de la même université.

La "Philosophical Review" éditée par J. G. Schurman, doyen de la "Sage School of Philosophy" de l'Université Cornell, et dirigée par le professeur J. E. Creighton en collaboration avec F. Thilly et plusieurs autres, correspond, en Amérique, à ce qu'est le "Mind" en Angleterre ou la "Revue philosophique" en France: c'est le "representative philosophical Journal of America". Fondée en 1892, elle publie tous les ans, par livraisons bimestrielles, un volume d'environ 710 pages,

comprenant des articles originaux par des philosophes américains, des examens de livres, des discussions, des sommaires d'articles, des informations relatives aux livres nouveaux, des "Notes" sur les personnalités ou les évènements philosophiques. C'est ainsi qu'elle nous rend compte (1893) du "Congrès philosophique" tenu à l'exposition de Chicago et qui fut "un succès, mais tranquille, comme on devait l'attendre d'une réunion consacrée à un objet qui a peu d'attrait pour les auditoires populaires".

Nous y trouvons également (1900) deux notes extensives sur le "Congrès international de Philosophie" tenu à l'exposition de Paris, et le compte-rendu (1901 et 1902) des "proceedings" de la "*Western Philosophical Association*" récemment fondée dans l'Ouest, ainsi que l' "*American Philosophical Association*" établie en 1902, et dont nous reparlerons plus loin.

L'esprit de cette revue est éminemment large et ouvert. Elle accepte la collaboration des savants qui représentent les opinions les plus opposées, pourvu qu'elles soient rationnelles et convenablement présentées. C'est ainsi, par exemple, que nous y trouvons entre autres (1894), un article du F. Chrysostome, des écoles chrétiennes (Manhattan College, N.-York), intitulé "The theistic argument of Saint Thomas", écrit dans le sens catholique traditionnel, et un autre (Nov. 1903) du P. L. van Becelaere O. P., publié sous le titre de "Saint Thomas Aquinas' Philosophy of Knowledge".

La Psychologie, comme nous l'avons dit, a l'avantage d'être représentée par deux organes, distincts mais non opposés.

L' "American Journal of Psychology" a été fondé, en 1887, à Baltimore, d'où il a été plus tard transféré à l'université Clark, pour être, selon la formule de son fondateur, un "*record*, des travaux psychologiques de caractère strictement scientifique, en tant qu'il s'oppose au caractère purement spéculatif". Il contient un triple genre d'éléments : des contributions originales de caractère scientifique, des revues de livres ou d'articles, des notes et mentions. Il paraît par livraisons trimestrielles d'environ 125 pages.

Il est dirigé par son fondateur et éditeur, le président G. Stanley Hall de Clark avec la collaboration des professeurs : E. C. Sanford, Jos. Jastrow, H. H. Donaldson, E. W. Scripture et C. F. Hodge.

La "Psychological Review" est bimestrielle, et a paru pour la première fois en 1894. Elle est sous la direction des professeurs Mac Keen Cattell de Columbia et J. Mark Baldwin de Princeton, avec la coopération de plusieurs notabilités philosophiques américaines ou étrangères, parmi lesquelles nous notons Alf. Binet des Hautes-Etudes de Paris, Karl Stumpf de Berlin et James Sully de Londres.

Il y paraît des articles originaux, des discussions et des recensions : mais il semble que la collaboration y soit plus extensive et plus variée que dans la revue précédente. Elle a édité les études des laboratoires psychologiques de Harvard, de Chicago et de Californie. Elle publie également chaque année un "Psychological Index" de toute la "littérature" psychologique parue au cours de l'année précédente, et des "Monograph Supplements" dont 6 volumes ont déjà été édités, contenant ces "recherches ou traités plus étendus qui demandent à être publiés promptement et comme unités isolées".

L'esprit de cette revue, dans son propre domaine, semble être aussi libéral que celui de la "Philosophical Review" : elle a imprimé dans ses pages (1899), un "Plaidoyer en faveur de l' Ame-substance" (A plea for soul-substance) du prof. W. P. Montague, de l'université de Californie, tendant à montrer que l'âme humaine est substance, qu'elle est substance simple et même qu'elle doit être immortelle.

Nous devons faire mention aussi du *"Pedagogical Seminary"*, édité par le président Hall, sorte de complément à son "Journal", et qui se propose d'être un "record international des choses de l'éducation". Publié d'abord en 1891, à trois numéros par an, il est devenu "quarterly" (trimestriel) à partir de 1897. Il traite tout naturellement de préférence de la psychologie des enfants et adolescents, ainsi que de la littérature, des institutions, des progrès de l'éducation. Il s'est assuré récemment la collaboration de F. W. Atkinson, surintendant de l'Instruction publique aux Philippines, ainsi que du professeur Earl Barnes de Londres et de plusieurs notabilités du Massachusetts dans le département éducationnel.

L' "International Journal of Ethics", comme ce titre l'indique suffisamment, bien qu' édité à Philadelphie, est une revue de caractère plutôt international. Les noms de ses principaux collaborateurs, parmi lesquels on trouve beaucoup de profes-

seurs d'Angleterre ou d'autres contrées mais surtout ceux des membres de son "editorial committee" dont sept sur dix sont des étrangers, suffisent à le démontrer au premier coup d'œil. Ces éditeurs non-américains sont (1902) : Giacomo Barzelotti de Naples, Stanton Coit de Londres, Alfred Fouillée de Paris, Harald Höffding de Copenhague, F. Jodl de Vienne, J. S. Mac Kenzie de Cardiff et J. H. Muirhead de Birmingham ; auxquels s'adjoignent les Américains H. C. Adams, F. Adler, et J. Royce. Le Journal est trimestriel, et paraît en livraisons d'environ 130 pages, comprenant des articles originaux et des recensions.

Cette revue, fondée en 1890, est exclusivement consacrée à l'étude des hauts problèmes de la moralité, étudiés dans un esprit dégagé autant que possible de toute attache conventionnelle. Elle aussi sait faire place aux opinions et aux croyances diverses. C'est ainsi que le F. Azarias, des écoles chrétiennes, y a publié "Ethical Aspects of the Papal Encyclical" (De conditione opificum) (1891), et le cardinal Satolli une étude sur "l'Italie et la papauté" ; sans parler de plusieurs autres articles par des écrivains autrichiens, allemands, japonais, hindous, etc.

Le "Monist", revue trimestrielle publiée à Chicago depuis 1890, par numéros de 160 pages, n'est pas exclusivement consacré aux questions de philosophie pure, mais donne asile dans ses feuilles à des études sur les mathématiques, la physiologie, la religion, les sciences.

Il reflète éminemment la physionomie intellectuelle quelque peu multiple de son éditeur, le Dr P. Carus, natif d'Allemagne (1852), qui poursuit dans cette Revue comme surtout dans l' "Open Court", publication de moindre envergure qu'il a également entreprise, le progrès de la science de la Religion par celui de la religion de la Science, dans le but d'amener la substitution du Dieu un et "supra-personnel", au Dieu individuel et personnel de la tradition. Cette revue est donc tendancieuse, ce qui ne veut pas dire cependant exclusive ou systématique, le but de l'éditeur étant de défendre et de promouvoir une solution scientifico-philosophique dans le sens du Monisme.

Le Dr Carus est lui même un écrivain philosophique assez fécond, et bien qu'on ne puisse le qualifier de philosophe dans le sens rigoureux d'esprit créateur ou de penseur "professionel", il a néanmoins des vues à lui, et des conceptions spéculatives qui lui sont propres, en ce sens du moins qu'il les a faites

siennes et qu'il se les est formées sans les accepter toutes faites sur la base d'une autorité extrinsèque.

"Le point de vue adopté par l'auteur", nous dit-il lui même, "est nouveau, en ce sens qu'on ne peut le classifier avec aucune des écoles modernes de la pensée. Il représente une réconciliation critique de philosophies rivales du type de l'apriorisme kantien et de l'empiricisme de John Stuart Mill" (Primer of Philosophy, Préface).

Le but visé par le "Monist" nous est exprimé par l'avis imprimé sur la couverture du premier exemplaire: "une conception unitaire du monde, libre de toute contradiction et basée sur les faits de la vie . . . dont le fruit sera une meilleure intelligence et conséquemment une purification de nos idéaux religieux".

Avec la collaboration occasionnelle de plusieurs savants étrangers, parmi lesquels nous trouvons Messieurs Lombroso, Binet, M. Müller, Romanes, Delbœuf, Ferrero, Bosanquet, Weismann, Topinard, Poincarré, le "Monist" nous donne des articles originaux, des correspondances étrangères, des recensions et des notes diverses, sur tous sujets, scientifiques, philosophiques ou religieux.

Trois "Associations", sociétés savantes organisées en vue de promouvoir les progrès de la science philosophique par l'union de ses principaux représentants, ont été fondées à une date récente et pourront contribuer comme un facteur de quelque importance à ce développement.

La plus ancienne par ordre de fondation, l' *"American Psychological Association"*, établie en 1892 à l'université Clark par les soins du president Hall, tint son premier meeting sous sa présidence, les 27 et 28 Décembre suivants, à l'université de Pensylvanie. Fondée avec 26 membres, elle en comptait 127 en 1901, avec un capital de 1,524 dollars ; plus de 300 mémoires de caractère principalement inductif et scientifique y avaient été présentés. Elle a, tous les ans, une réunion principale, et à plusieurs reprises elle a tenu des sessions en commun (joint sessions), avec diverses autres sociétés savantes, telles que l' "American Association for the Advancement of Science" et la "British Association for the Advancement of Science".

Elle a eu pour présidents successifs les professeurs Hall, Ladd, James, Cattell, Fullerton, Baldwin, Münsterberg, Dewey, Jastrow et Royce.

En 1900 la *"Western Philosophical Association"* était organisée à son tour, et elle tenait sa première réunion annuelle en 1901 à Lincoln (Nebraska) sous la présidence de F. Thilly (du Missouri) ; elle comprenait 46 membres. Le 31 Décembre 1901 et le 1er Janvier 1902, elle avait sa seconde réunion à Chicago, en commun avec l' "American Psychological Association" sous la présidence alternative des professeurs Royce et Thilly : elle s'adjoignait 13 nouveaux membres, nommait pour président le professeur Fred. Woodbridge du Minnesota, (aujourd'hui à Columbia), et donnait au comité exécutif faculté d'accepter dans l'Association "telles personnes d'autorité reconnue en matière de philosophie, qui pourraient exprimer le désir d'en devenir membres". (Cf. Philosophical Review, années 1901 et 1902).

Cette institution nouvelle ne pouvait manquer de piquer d'émulation les philosophes et professeurs de l'Est ; aussi, le 2 Novembre, 1901, l' *"American Philosophical Association"* était elle organisée à New-York sous la présidence de J. E. Creighton, assisté de A. T. Ormond, H. N. Gardiner, A. C. Armstrong, G. M. Duncan, W. G. Everett et J. G. Hibben : son objet étant "de promouvoir des intérêts de la philosophie dans toutes ses branches, et particulièrement d'encourager le travail original parmi ses propres membres".

Les candidats qui désirent en faire partie doivent être présentés par deux des membres, proposés par le comité directeur, et soumis à l'élection.

Il doit y avoir un meeting général annuel à l'endroit choisi par le comité exécutif, c'est-à-dire, pratiquement, au siège de quelqu'une des universités américaines.

La première réunion, tenue le 31 Mars, 1901, à l'université de Columbia, comptait 98 membres. Ce chiffre s'est élevé, à la seconde réunion annuelle (Décembre, 1902), à 115, dont plusieurs membres du clergé, tels que Mgr Pace, le Dr Shanahan, de l'université catholique de Washington, et le F. Chrysostome des écoles chrétiennes. L' "Association" s'est affiliée à d'autres sociétés savantes, et un voeu a été émis que les deux associations philosophiques désormais existantes, se fédèrent sous le non unique d' "American Philosophical Association" dont elles se considéreront comme les deux branches respectives,

celle de l'Est et celle de l'Ouest. Le président pour 1903, est le professeur J. Royce d'Harvard[1].

Ces associations sont encore trop jeunes pour qu'on puisse porter aucun jugement ou exprimer aucune perspective à leur sujet. On peut souhaiter toutefois et espérer, qu'il y ait là le germe d'une sorte d'Académie philosophique américaine, dont l'œuvre puisse avoir une influence durable sur la pensée spéculative sur ce continent.

Diverses autres associations ou "schools", plus ou moins analogues à la "Concord School of Philosophy" dont nous avons parlé, existent encore en divers endroits; nous nous abstiendrons d'en faire une mention détaillée. Nous signalerons cependant comme échantillon la "Society for Philosophical Inquiry" fondée à Washington en 1893, et qui comptait (1901) 76 membres; elle tenait des réunions régulières mensuelles avec discussions et lectures d'études et de mémoires. Ces réunions de moindre importance, constituent, dans l'ensemble, une valeur appréciable, de par la somme des efforts et des individualités de groupement qu'elles représentent.

[1] Cf. les "Proceedings" de l'Association dans la "Philosophical Review", Mai, 1902, et Mars, 1903.

Epilogue

Le grand intérêt qui s'attache à la croissance et au développement de la nation américaine, n'est peut être pas autant d'ordre historique ou économique, que d'ordre sociologique.

Ce n'est pas tant, à notre avis, la formation et la croissance extraordinairement rapide de ce peuple nouveau, qui en constitue le phénomène le plus saillant: c'est, à l'œil suffisamment pénétrant pour voir au delà des apparences, et en dépit des inférences hâtives et de certains "a priori" malveillants, le caractère compact et homogène de cette formation, grâce à l'irrésistible force d'assimilation que ce milieu exerce sur tous les éléments qui s'y incorporent.

Recruté en très grande partie d'éléments étrangers qui s'y sont fondus avec une étonnante promptitude, il constitue comme un laboratoire d'expérimentation sociale, une sorte d'immense creuset à ciel ouvert, où s'engouffrent et se transforment presque instantanément les éléments ethniques les plus hétérogènes, combinés en une synthèse unique de type et de caractère identiques.

C'est ici que l'avenir pourra nous montrer jusqu'à quel point le facteur "atavisme de race" peut prévaloir contre la formation éducationnelle, et s'il est vraiment possible, comme l'implique a priori la pratique américaine, de constituer un peuple unique à idéaux caractéristiquement saxons, avec des éléments empruntés aux nations les plus diverses de le race blanche, saxons, germaniques, latins, slaves, orientaux même etc. Les Américains ne semblent pas en douter, et jusqu'à présent, tout paraît justifier leur confiance.

Non seulement l' "importé" se fond facilement et joyeusement dans l'unité du milieu social et politique où il s'est laissé transporter, mais il est généralement lui même, à très peu d'exceptions près, l'agent le plus actif de cette fusion spontanée avec le milieu ambiant. Les meilleurs américains, les plus "américanisants" sont ordinairement les immigrés ou les fils d'immigrés.

Si nous cherchons la cause dernière de ce phénomène si nouveau, et cependant si absolu et si constant, de cette spontanéité

assimilative qui se développe universellement chez l'étranger transporté à demeure en Amérique, nous la trouvons dans le caractère éminemment rationnel, pratique et en somme équitable, de la civilisation et de l'organisation américaines: lesquelles contrastent remarquablement en beaucoup de choses avec celles de la vieille Europe, qui n'a plus guère d'ailleurs sur l'Amérique d'autre avantage (de soi accidentel d'ailleurs et transitoire), que celui d'un plus haut degré général d'intellectualité.

Il ne manque pas toutefois de prophètes pour annoncer la dislocation future, nécessaire, imminente, de l'Union américaine, sur la base de l'hétérogénéité des éléments de population, de la rivalité inévitable des intérêts économiques locaux, ou simplement sur cet a priori qu'un corps trop vaste ne saurait longtemps retenir ensemble ses éléments, et qu'une croissance trop prompte doit amener nécessairement une désaggrégation non moins rapide.

Il en serait donc, pour ces "prophètes", et qu'on nous passe la vulgarité de la comparaison, de l'Amérique comme d'un champignon gigantesque qui a crû en une nuit, mais qui est déjà atteint au cœur par le ver rongeur qui l'aura bientôt dévoré.

Ce sera en effet la première fois, dans l'histoire de l'humanité, qu'on aura vu une nation passer, en cent vingt ans, de trois à soixante-seize millions d'habitants; mais nous croyons aussi que c'est également la première fois, qu'on aura pu voir une nation, recrutée en majorité d'éléments allophylles, réussir à les fondre tous dans l'unité d'une même patrie adoptée enthousiastement par tous, dans la poursuite commune des mêmes idéaux et des mêmes intérêts. Or c'est là le phénomène,—le phénomène nouveau et unique.

C'est bien un métal solide et compact qui sort de cet amalgame, et déjà, dès la première génération, la question de provenance ou d'hérédité d'un sujet américain ne présente plus, politiquement et socialement parlant, qu'un intérêt accessoire et secondaire, un intérêt de tradition familiale et d'archéologie.

La largeur de l'esprit américain, le respect de la légalité, l'attachement aux traditions historiques et politiques, lesquelles ne datent pourtant que d'hier, qu'ont bien vite "imbibé" tous les immigrants, ainsi que l'extrême élasticité d'une Constitution susceptible de se dilater pour s'appliquer sans éclater à des

territoires plus vastes encore, s'il en était besoin, nous semblent devoir être les garants d'une stabilité plus remarquable peut-être que la croissance exceptionnellement rapide de la nouvelle nation.

Sans doute, abstraitement parlant, une sécession reste toujours possible, mais elle semble aujourd'hui plus éloignée de nous qu'elle ne l'a jamais été, et chaque jour elle devient moins vraisemblable. Si elle doit jamais avoir lieu, ce ne pourra être que parceque l'Amérique aura cessé d'être elle même.

Le dernier des Américains comprendra toujours, espérons-le, que ce qui fait la grandeur unique de son peuple, c'est cette unité même, qui combine avec le maximum de latitude laissée à l'administration des intérêts locaux et particuliers, la puissance suprême de la fédération pour la protection et la défense des intérêts communs. C'est là le génie propre et supérieur qui fait, plus que tout le reste, la valeur unique et transcendante de la Constitution des Etats-Unis[1].

Mais un peuple n'est pas seulement un corps, il doit être une âme; il est un ensemble de convictions vivant dans une agglomération d'individus, basé sur des principes et des croyances communes.

Jusqu'à ce jour, depuis, la venue du Christ, aucune nation n'a pu nous donner le spectacle d'une vie nationale pleine et durable, qui a répudié les idéaux chrétiens. La société romaine mourut épuisée pour n'avoir pas su en imprégner ses mœurs ni se réformer pour en vivre, même après qu'elle les avait théoriquement acceptés.

L'Amérique, nous l'avons dit, est encore toujours, dans un sens spécial il est vrai, mais indiscutable, une nation chrétienne; plus chrétienne que d'autres qui ont pu garder ce qu'elle rejette, les formes et les attaches extérieures d'un culte spécial et officiel, mais en ont néanmoins à peu près évaporé l'esprit. De ce fait l'Amérique, croyons nous, porte dans son sein moins de germes

[1] Qu'on nous permette ici de rappeler le fait, classique en histoire, de Franklin lisant et méditant chaque jour les Constitutions de l'Ordre dominicain, à l'époque des débats ou s'agitait la question de l'organisation de la fédération projetée. Il n'est pas d'institution humaine qui présente en fait, dans ses lignes fondamentales, une analogie plus étroite avec la Constitution des Etats-Unis, que celle de cet Ordre monastique vieux de sept cents ans.

de décadence et de décrépitude que beaucoup de sociétés plus anciennes.

Mais le Christianisme suppose des bases rationnelles. Il lui faut plus encore qu'une science, il lui faut une philosophie, qui soit le fondement raisonnable sur lequel elle établit ses croyances transcendantes, sa moralité supérieure, ses institutions vivificatrices.

"Pour chercher Dieu", nous dit l'Apôtre Paul[1], "il faut croire en lui et en sa Providence", et ces croyances fondamentales sont rationnellement établies sur une philosophie dont elles sont la conclusion logique et l'aboutissant dernier.

A ce dernier point de vue, on doit à la pensée américaine le témoignage que jusqu'à ce jour, dans l'ensemble, et malgré les diverses nuances d'école, elle a su être d'une façon prédominante, fidèle à la croyance en Dieu, à la liberté, à la moralité, et à l'immortalité de l'âme.

Il y a croyons nous, dans ce fait, un gage de santé morale et intellectuelle, et conséquemment une garantie d'existence et de durée.

[1] Heb. xi, 6.

F. L. van Becelaere
O. P.

Primrose Hill,
Ottawa.
Octobre, 1903.

APPENDICE

Les croyances catholiques ne sauraient s'accommoder d'une philosophie quelconque, non, comme il semble à quelques uns, parcequ'elles ont besoin d'une philosophie façonnée "en vue" du dogme, mais parcequ'elles présupposent un certain nombre de données rationnelles qui sont comme la base sur laquelle elles se dressent et qui en sont les "presupposita".

Il y a donc dès lors et nécessairement, une philosophie "catholique", présentant un caractère distinct et qui ne saurait se confondre avec les autres écoles.

Son passé en Amérique, tant aux Etats-Unis qu'au Canada a laissé peu de monuments, mais son avenir, étant donné l'accroissement rapide et soutenu de la "dénomination romaine" dans ces deux pays, est plein de promesses.

Les premiers catholiques américains, noyés dès l'abord au sein d'une masse étrangère où tout était à créer et à organiser, eurent, moins encore que les premiers protestants, le loisir de se livrer à la spéculation.

On peut même dire que jusque vers 1873, il n'y eut pas à strictement parler, même dans les collèges, de philosophie proprement catholique, du moins du type scolastique, aux Etats-Unis.

Les premières maisons d'éducation qui y furent établies, telles que Georgetown College et Mount Saint Mary's à Emmetsburg (Maryland), ne pourvurent pas à l'organisation d'un cours de philosophie régulier.

Les Pères Jésuites, les premiers, donnèrent une impulsion durable, lorsque, en 1873, ils inaugurèrent un cours de philosophie scolastique en anglais à l'université de Saint Louis (Missouri). La même année le R. P. Hill, de la Compagnie de Jésus, faisait paraître ses "Elements of Philosophy" et sa "Logic" premiers text-books américains sur la philosophie catholique. Les noms des Pères Clark et Mings S. J. doivent aussi être associés à cette création nouvelle.

Antérieurement à cette tentative qui devait être féconde, il n'y avait guère eu dans les rangs des laïques, qu'un seul phi-

losophe de quelque renom, Orestes Aug. Brownson (1803–1876)[1]. .

Né à Stockbridge (Vermont) et successivement puritain, presbytérien, universaliste, unitarien, et adhérent du mouvement transcendantaliste en 1832, il finit par devenir catholique en 1844. Il demeura jusqu'à sa mort (Détroit, 1876) fidèle a l'Eglise à laquelle il s'était finalement rallié.

En 1832, il avait publié dans le "Christian Examiner" quelques études sur la philosophie éclectique, laquelle, à en juger par le témoignage de l'abondante "littérature périodique" de l'époque, préoccupait beaucoup la pensée des lettrés de sa génération.

En 1844, paraissait le premier numéro de la "Brownson's Quarterly Review", dans laquelle il devait discuter les questions de philosophie, politique et littérature à l'ordre du jour, non sans cette pointe d'âpreté qui est souvent le fait des nouveaux convertis.

Toujours dominé par les doctrines de l'école éclectique, et dépourvu de formation catholique antécédente (manque qui est toujours bien difficilement suppléé), sa pensée se ressent de l'influence de Cousin, Leroux et surtout Gioberti, de sorte qu'on peut presque le considérer comme un représentant américain de l'école ontologiste.

Ces doctrines, jointes au ton de sa polémique, ne pouvaient manquer de lui occasioner des déboires, et il fut auprès de l'autorité ecclésiastique, l'objet de diverses dénonciations qui nécessitèrent la mise à examen de l'orthodoxie de ses opinions.

Cette tâche fut confiée au cardinal Franzelin, qui se refusa à faire porter contre Brownson aucune condamnation: on lui recommanda toutefois de modérer son langage à l'avenir.

Cette épreuve eut du moins l'effet de briser pour un temps son courage, et en 1864, sa revue cessa de paraître. Elle ne fut reprise pour deux années seulement qu'en 1873. En 1865, il s'était fait dans divers articles du "World" et du "Tablet" le champion des doctrines du *Syllabus,* ce qui fournit à ses adversaires l'occasion de l'accuser simultanément de laxisme et de

[1] Cf. W. Turner, "History of Philosophy", ch. LXXI, Boston, 1903;—Appleton, "Cyclopædia of American Biography";—White, "Cyclopædia of Am. Biography", etc.

rigorisme sur divers points. Plus tard il refusa l'offre qui lui fut faite d'une chaire à l'université de Dublin.

La "Brownson's Review" fut le premier periodical américain qui reçut en Angleterre les honneurs de la réimpression. Elle y jouit d'une circulation considérable. Plusieurs des œuvres de Brownson (édition complète par son fils H. F. Brownson, 10 vol., Détroit, 1893), ont été traduites en Europe dans diverses langues.

Lorsque en 1878 et 1879 Léon XIII eut, par son intervention personnelle, donné l'élan à la renaissance scolastique, l'Amérique ressentit, elle-aussi, le contre-coup de cette impulsion, et une atmosphère scolastique commença à se développer parmi les milieux des études ecclésiastiques[1]. On peut mentionner parmi les principaux représentants dominicains des doctrines de l'écoles les R. R. P. P. Kearney, Higgins et Kennedy, dont l'autorité dans les milieux ecclésiastiques, commande déjà l'attention universelle.

Les frères des écoles chrétiennes, méritent eux aussi des éloges, pour le travail qu'ils ont fait dans le but de promouvoir la philosophie catholique, selon la formule de Saint Thomas. Le défunt frère Azarias a publié il y a quelques années un volume de "Philosophical Essays" qui a été bien accueilli. Il semble avoir joui d'une vraie considération parmi les philosophes non catholiques. Le frère Barbas, professeur de philosophie au collège de S[t] Louis pendant plusieurs années, a publié divers articles estimés dans l' "American Catholic Quarterly Review". Enfin, le frère Chrysostome de Manhattan College (New-York) et membre de l' "American Philosophical Association" où il est "persona grata", a publié un "Elementary Course of Christian Philosophy" usité comme text-book à l'université Mac-Gill (Montréal), et, en 1897, des "Elementa Philosophiae Christianae" (1[e] partie) à l'usage des étudiants. Il contribue aussi, à l'occasion à la "Philosophical Review".

[1] Les Dominicains, les "frères" de Thomas d'Aquin, ont naturellement toujours été, en principe, des adhérents du Thomisme pur. Bien que leur action intellectuelle soit demeurée jusqu'à présent confinée à leurs propres maisons, il y a tout lieu de croire que la fondation récemment entreprise (1903) d'un couvent d'études à Washington, en face de l'université catholique, leur donnera l'occasion d'exercer au dehors leur "ministère doctrinal".

Enfin parmi les représentants autorisés du mouvement philosophique catholique à l'heure présente, nous devons citer encore le R. P. Siegfried, du Séminaire St Charles, à Overbrook près Philadelphie.

La pensée scolastique aux Etats-Unis n'a pas d'organe qui lui soit exclusivement consacré. Cependant, l' "American Catholic Quarterly Review" (fondée en 1875), et le "Catholic University Bulletin" (edité en 1895) ont donné dans leurs pages l'hospitalité à diverses études de valeur des Pères Clark et Mings S. J. du T. R. P. Kearney O. P., du Dr Pace et du Dr Shanahan de l'univ. catholique ; sans parler de divers écrits du R. P. Driscoll du diocèse d'Albany.

Ce ne sont que des commencements et des espérances, mais ce sera sans doute le prélude d'un mouvement intellectuel plus complet et plus universel.

L' "American Ecclesiastical Review" et son substitut à l'usage des laïques instruits, le "Dolphin" contiennent également un bulletin d'exposé philosophique qui a droit à une mention[1].

Le *Canada,* peuple jeune, mais nation à vastes perspectives, mérite bien, lui aussi, quelque mention, dans ce tableau de la pensée catholique en Amérique.

En fait de philosophie ecclésiastique, on n'y a trouvé guère jusqu'à présent que l'enseignement au jour le jour des divers collèges et séminaires. Cependant, dans la province de Québec, de tout temps en grande majorité catholique et française, la connaissance de la philosophie scolastique est la condition "sine qua non" de l'admission à toutes professions libérales[2].

L'université Laval de Québec, l'une des plus anciennes maisons d'éducation de toute l'Amérique, et élevée au rang d'université depuis 1852, est l'établissement qui donne le ton à toutes les institutions de la province.

Cependant, si, depuis 1880 surtout, l'enseignement donné à Québec et dans tous les collèges affiliés est "thomiste"[3] il n'en

[1] La "Catholic Review of Reviews" qui vient d'être fondée, aura également une section philosophique.

[2] La "Summa philosophica" du cardinal Zigliara est donc, nominalement du moins, l'un des text-books admis à la grande université protestante de Montréal, l'université MacGill.

[3] Mg^r^ Paquet, du séminaire de Québec, vient d'achever la publication d'une série de Commentaires sur la partie dogmatique de la "Somme" de Saint Thomas.

a pas toujours été ainsi. Les idées cartésiennes s'y sont autrefois infiltrées, et dans quelques uns des collèges, à une époque antérieure, les doctrines enseignées se nuancèrent parfois, assure-t-on, d'une teinte de traditionnalisme[1].

Indépendamment de l'université Laval, il faut signaler parmi les principales maisons d'éducation qui distribuent l'enseignement de la philosophie thomiste, le séminaire de philosophie des Sulpiciens, à Montréal, et l'université d'Ottawa des R. R. P. P. Oblats[2].

Il n'existe aucun organe proprement philosophique au Canada.

Peu de chose dans le passé et même dans le présent, mais des perspectives et des possibilités considérables dans l'avenir, telle est, en deux mots, la situation de la philosophie catholique au Canada et aux Etats-Unis.

[1] En 1837, un prêtre de Québec, M. Jérôme Demers publiait un manuel de philosophie où l'on trouve des traces de cartésianisme.

[2] Récemment détruite par un incendie (Décembre, 1903), elle s'apprête à renaître de ses cendres plus vivante et plus efficace que par le passé.

FIN



